Democracia griega
Democracia moderna

Luces y sombras

IGNACIO MEDINA NÚÑEZ

El Colegio de Jalisco

Democracia griega Democracia moderna

Luces y sombras

INVESTIGACIÓN

Asociados Numerarios de El Colegio de Jalisco

Ayuntamiento de Guadalajara
Ayuntamiento de Zapopan
El Colegio de México, A.C.
El Colegio Mexiquense, A.C.
El Colegio de Michoacán, A.C.
Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías
Gobierno del Estado de Jalisco
Instituto Nacional de Antropología e Historia
Subsecretaría de Educación Superior-SEP
Universidad de Guadalajara

Roberto Arias de la Mora
Presidente

Ixchel Nacdul Ruiz Anguiano
Secretario General

Democracia griega Democracia moderna

Luces y sombras

IGNACIO MEDINA NÚÑEZ

EL COLEGIO de JALISCO

Esta publicación fue arbitrada por pares académicos, recibida por el Consejo Editorial de El Colegio de Jalisco el 19 de diciembre de 2023 y aceptada para su publicación el 18 de abril de 2024.

321.8 M491d
Medina Núñez, Ignacio
Democracia griega. Democracia moderna. Luces y sombras / Ignacio Medina Núñez ; Jorge De la Torre López, prólogo -- 1ª ed. -- Zapopan, Jalisco : El Colegio de Jalisco, 2024
[255] páginas ; 23 cm -- (Investigación)
Incluye referencias: páginas 239-255
ISBN: 978-607-8831-65-4

1. Democracia - Historia - Estudio y enseñanza. 2. Grecia - Política y gobierno - Siglos VI-IV a.C. 3. Democracia - Historia - Siglo XVII. 4. Política y gobierno - Historia - Siglo XVII. 5. Ciencia política.
I. De la Torre López, Jorge, prólogo.

Clasificación THEMA: JPHV

© D.R. 2024, El Colegio de Jalisco, A.C.
5 de Mayo 321
45100, Zapopan, Jalisco

Primera edición, 2024

ISBN: 978-607-8831-65-4
Hecho en México
Made in Mexico

ÍNDICE

Prólogo 9
Jorge de la Torre López

Introducción. 17

Origen y desarrollo de la democracia
en la Grecia antigua. 27
Solón y la democracia en Atenas 28
La primera discusión sobre tres formas de gobierno 42
De Clístenes a Pericles 47
La democracia griega del siglo iv a.C.....59
La práctica del ostracismo 70
La libertad de expresión en la Grecia antigua 79
Aciertos y errores en la democracia griega 94

Resurgimiento de la democracia con
Spinoza en el siglo xvii 103
El contexto de intolerancia del siglo xvi.....105
El racionalismo del siglo xvii 120
La tragedia de Uriel da Costa.....122
La experiencia republicana de Holanda en el siglo xvii.....125
El nuevo mesías de los judíos del siglo xvii: Shabtai Tzví 132
La excomunión de Spinoza por la comunidad judía.....138
El Tratado teológico-político.....144
La libertad de expresión en un Estado democrático.....159

Verdad, posverdad y paparrucha 173
La búsqueda de la verdad 177
La visión interdisciplinar en el proceso científico.....195
Ciencia, poder y democracia 204
La posibilidad de una democracia deliberativa 210

Conclusiones. 221

Referencias 239

PRÓLOGO

Es motivo de alegría y un gran honor poder escribir el prólogo para la obra titulada *Democracia griega. Democracia moderna. Luces y sombras* del Dr. Ignacio Medina Núñez por varias razones: en primer lugar, porque siempre será motivo de celebración la aparición de un nuevo título que abone a la producción de obras monográficas, a veces tan limitada por las condiciones adversas en que nos encontramos los países considerados subdesarrollados. Si comparamos la producción de títulos anuales que se producen en el primer mundo, la realidad es que todavía los principales centros de poder económico, político, y cultural a nivel mundial siguen produciendo los grandes paradigmas hegemónicos; por ello, podríamos decir que producir una obra escrita desde estas latitudes es una tarea heroica digna de celebración y reconocimiento en todos los sentidos.

Tal encomio no es gratuito de suyo, sino que responde al señalamiento de que la producción de obras de carácter intelectual, en tanto expresión de una sociedad que busca alcanzar su propio desarrollo en el orden material y espiritual, es una condición necesaria para generar una reflexión desde las circunstancias propias en torno a los grandes temas de interés universal que nos permitan sumarnos a los procesos definitorios en los que la civilización se debate. No se trata de un afán de esnobismo intelectual, sino porque, en este caso, como queda expuesto en el texto, al ser una obra que se sitúa en el devenir histórico de la sociedad política, estamos asumiendo que construir el destino de los pueblos implica generar y producir conocimiento desde estos mismos.

Por ello mismo, también hay que señalar la gran relevancia para las circunstancias presentes que existen en nuestra región latinoamericana y particularmente en México, ya que necesitamos dilucidar si nos encontramos en procesos de avance democrático que nos permi-

tan generar un destino común mucho más noble y generoso o, si bien, nos encontramos en procesos de retroceso democrático en donde se nos escapan las posibilidades de poder vivir ese destino generoso.

¿Cómo se puede llevar a cabo esta tarea dilucidatoria tan necesaria y relevante? En primera instancia, como se puede ver en esta obra, podemos recurrir a aquellos que han recibido la encomienda o han optado por la ilustración como modo de vida y que quieren incidir, desde su formación intelectual, en el ámbito filosófico, científico y humanista. Abrevar de esta tradición implica atender lo que muchos han logrado, tener una perspectiva informada y documentada, recogida durante años de formación y de estudio; además, se trata de un empeño y trabajo intelectual al servicio de la emancipación de los pueblos y la humanidad.

Así pues, es de agradecer que se nos ofrezca de forma generosa, como fruto y empeño de una labor constante, esta obra que conecta con esa tradición y que, por lo tanto, nos permite situarnos y acercarnos más a la tarea histórica de reflexionar nuestro destino como *demos* (pueblo), como una sociedad política que está obligada a darse los criterios normativos para desplegar una vida humanizada, una vida política en su sentido etimológico de servicio a la comunidad.

Es así, pues, que, para reflexionar este destino común, la obra que nos ofrece el Dr. Ignacio Medina, nos invita a adentrarnos en la problemática de profundizar y analizar los avatares del proceso democrático en términos históricos. Para ello, lleva a cabo de forma muy bien detallada y estructurada la revisión de eso que hemos llegado a nombrar como democracia, dentro de su continuidad y discontinuidad histórica, bajo tres ejes que quedan delineados en la exposición argumentativa y que son dignos de resaltar por la repercusión que puedan tener en su densidad temática y su relevancia e impacto social:

1. La democracia en la actualidad, más que clarificar las posibilidades de una vida social digna para la totalidad social, se ha convertido en un término que engloba una variedad de interrogantes: "luces y sombras", aciertos y errores tanto para el ciudadano de a pie como para el especialista que se dedica a su estudio. A pesar de esto, no se puede renunciar a la tarea inaplazable de su comprensión histórica, sino todo lo contrario.

2. La democracia ha aparecido siempre en momentos clave del pensamiento filosófico, científico y humanista. En este sentido, parece que lo conveniente es incentivar los mecanismos institucionales que permitan su consolidación o por lo menos su despliegue si hemos de seguir confiando en la vía ilustrada como la vía de la emancipación de los ciudadanos y de los pueblos, sobre todo aquellos que aún presentan grandes dificultades para lograr una vida más digna.

3. La democracia, no por sí misma sino en procesos políticos que la han implicado siempre, presupone la gran vía histórica que se ha seguido con muchos aciertos y errores, y todo parece indicar que los pueblos de todo el mundo en sus procesos históricos y civilizatorios seguirán repitiéndolos e innovándolos en nuevas circunstancias.

En este sentido, la misión de la obra en cuestión se suma a esta revisión necesaria del proceso político democrático como un proceso civilizatorio de largo aliento. Además de estos tres ejes vectores señalados, podemos recurrir a otras coordenadas de análisis que se tienen que ponderar a fin de poder apropiarnos del texto en su amplitud y profundidad para poder seguir aportando a la comprensión y propuestas para los procesos políticos contemporáneos.

Podemos encontrar una primera coordenada que reúne distintos elementos de análisis en torno a lo que podemos llamar una democracia concreta a nivel empírico y fáctico, la cual implica una forma particular de gobierno que se ha presentado en el devenir histórico y político, de cara a los grandes y decisivos momentos dentro del proceso civilizatorio occidental, en donde se nos muestra que es muy interesante y compleja la comparación que va desde la cultura griega hasta la época moderna y nuestra etapa contemporánea.

Encontramos una segunda coordenada que necesariamente complementa a la primera, la que podemos llamar una democracia más de corte teórico, alimentada por la teoría política en torno a los grandes conceptos que han intentado definirla como la libertad, la igualdad, la justicia, el bien, la felicidad, la fraternidad, la tolerancia, la razón, las emociones y los sentimientos, la prudencia, el bien común, la participación, la discusión y deliberación, el espacio público, la opinión pública, el poder, el gobierno, la gobernanza. Estos y otros conceptos y categorías son producto de las distintas realidades políticas, éticas y sociales que se han ido gestando a lo largo del tiempo. Por último y

también como reto, se puede asumir que la tarea de construir nuevos conceptos teóricos que nos permitan visualizarla y comprenderla no cesa ni termina, sino que es una exigencia constante, en tanto se hace necesario desde una perspectiva ilustrada, su misión humanizadora y emancipadora.

Así pues, este movimiento dialéctico entre la democracia en el orden fáctico y en el teórico nos lleva a considerar la relación de las distintas formas de gobierno en su dimensión empírica y su consonancia con la reflexión política, no solo mesurada y prudente, sino también detallada y puntual. Es decir, habrá que analizar los alcances que tendrá la base material organizada por el poder político y su relevancia, posteriormente, no solo con el pensamiento sino con toda forma de definición de la realidad social y de la historia humana. Por ello, existe la necesidad de no desatender la reflexión sobre la concreción de las formas de gobierno, dado el alcance que tienen para producir una forma de vida, en tanto una representación dominante que define a una época desde el ejercicio político.

Esto nos lleva a lo que personalmente considero la coordenada de análisis de mayor envergadura, pues señala uno de los puntos más sugerentes y que podemos encontrar en reiteradas ocasiones a lo largo del documento presente y que podemos llamar "el momento de verdad política", entendiendo con ello el resultado producido por el ejercicio político, guiado o vinculado a dos poderosas fuerzas: una más creadora, que es la de la ciencia e ilustración, y la otra, que es más de dominio y que se ejerce bajo el imperio del dogmatismo y el control político.

Así pues, desde estas dos grandes fuerzas o movimientos en conflicto por testimoniar el momento de verdad política, se puede ver el recorrido de una democracia liberal como campo de lucha contra el absolutismo o los absolutismos de cualquier corte, ya sean doctrinarios a nivel religioso, político, ético o social. Este momento de verdad política es resultante de un campo de lucha no solo por el poder material sino también por el poder espiritual, y termina por aleccionarnos en torno al tipo de vida más acorde al de la totalidad social: el de optar por la construcción de una vía democrática que asuma la pluralidad de visiones del mundo y que implique, a su vez, la búsqueda del bien de todos.

Indudablemente, el tema es complejo, pero aun así, nos lanza a uno de los presupuestos epistemológicos de la obra y que, además, sustentan la pertinencia de la vía democrática en tanto posibilidad de aperturar la realidad social: el reconocimiento de la condición de velamiento epistémico en que estamos instalados como actores del conflictivo y desgarrador drama social, y con ello, también al reconocimiento de que no tenemos más remedio que aceptar nuestras limitaciones desde esta condición de velamiento, y desde ella, intentar vivir el mundo que habitamos con los otros y entre los otros, asumiendo que mundificación, humanización y producción de la vida social –en tanto realidad abierta a su definición y explicitación tácita– son una misión política por la que hemos de luchar en tanto vivientes políticos e históricos.

El gran problema que aparece de forma constante, tomando esto en cuenta, es el reconocimiento y explicitación de ese campo de lucha por el dominio y monopolio de la verdad política. Además, tal lucha y tensión de las fuerzas políticas en acción nos exige saber distinguir dos momentos que son vitales. *1)* El de saber reconocer las distintas propuestas o acercamientos que pudieran surgir desde distintos contextos y realidades sociales en tanto novedad social e histórica, y *2)* Aquellas fuerzas que se asumen como destino de una voluntad de dominio y sometimiento para aceptar la forma unidimensional de la verdad que se nos impone con un sentido de control instrumentalista.

En el campo de lucha por el dominio de la verdad política sobresale la instrumentalización del poder, porque a la reflexión política crítica –que debería de ser timonel de la complejidad de la vida social y una forma de reconocimiento de las diferencias ideológicas– se la deja sin presencia significativa; en su lugar, emerge la política de la verdad dogmática que implica uniformidad, control, unidireccionalidad, junto con la corrección, vigilancia, castigo, condena y desprecio, cancelación y olvido de las disidencias. Lo que veremos como la dinámica de mayor relieve será la de la imposición de una ortopolítica hegemónica sustentada en una racionalidad y discurso pseudodemocrático.

Por ello, la lucha por el dominio del campo de verdad política y la apuesta por lo que recientemente la teoría política termina por llamar la *calidad de la democracia*, implica la opción de retomar esta lucha

mediante la libertad de expresión y lo deliberativo del modelo. Se trata de una lucha que presupone el perfeccionamiento a nivel social y educativo de la totalidad social, no sólo de una minoría que se haga cargo del destino de los pueblos bajo su propia dinámica ilustrada, sino de que tal ilustración y encomienda tome posicionamiento de apertura y escucha, apelando con ello a la inclusión, más que a la imposición.

Esta lucha por el control y el monopolio de la verdad política se asoma como la gran interrogante en nuestra época, tal y como lo ha sido en otras circunstancias y momentos históricos, solo que ahora nos toca asumirlo a nosotros, y hemos de responder como lo hicieron en otro momento las generaciones pasadas y los actores como Spinoza, quien se toma como un caso destacable en la obra.

Vemos entonces que la continuidad o depuración de la vía democrática, como vía genuina y auténtica, implica la constante búsqueda de modelos de participación y deliberación ciudadana para la toma de decisiones de las políticas públicas y de una gobernanza democrática, puesto que la democracia se puede asumir como una vía humanizadora que debe construirse a ras de suelo, desde el mundo de la vida cotidiana, en donde están los problemas reales de convivencia y la coexistencia entre unos y otros. Tal vía democrática humanizadora implica una racionalidad más autonómica, más sociocéntrica, en el sentido que involucra a la totalidad social en toda su complejidad y diversidad. No se trata de una democracia mercadocéntrica sometida al poder del dinero y al puro beneficio de las élites económicas; tampoco, de una democracia delineada exclusivamente por su dimensión estadocéntrica, vertical y autoritaria, dirigida por una élite burocrática que solo busca mantener sus intereses y su poder político sobre la ciudadanía.

De esta manera, si retomamos las ideas y los casos de análisis que el texto nos ofrece, la pertinencia de asomarse a la democracia griega y a la democracia moderna sigue siendo redituable y necesaria, pues es de interés de todos la universalización de la democracia, entendiendo con ello que la ciudadanía pueda desarrollar su capacidad de ilustración política no solo para poder tomar mejores decisiones a la hora de ejercer su voto, sino para involucrarse y participar colectivamente por el bien de la sociedad en general. Quienes son estudiosos y

apasionados de estos temas seguramente encontrarán elementos dignos de reflexionar y profundizar para comprender mejor el sentido de la historia política. Quienes se dediquen a la tarea de crear políticas públicas desde el poder en turno encontrarán importantes reflexiones sobre la vida política de los pueblos en el ámbito judicial, legislativo y ejecutivo. Con todo ello se puede ver que optar por la tiranía o la oligarquía o el verticalismo en las decisiones políticas puede traer consecuencias desastrosas, porque se puede clausurar el camino de la emancipación civilizatoria de los pueblos. La única vía esperanzadora –y precisamente, a nuestro juicio, esa es la principal virtud del texto– seguirá siendo el análisis, la revisión, reflexión y profundización de los aciertos de la democracia en su análisis histórico como instrumento civilizatorio; pero, sobre todo, resaltando y no olvidando sus grandes errores y extravíos. Ello, sin lugar a dudas, nos permitirá ir encontrando momentos de mayor lucidez.

Dr. Jorge de la Torre López

Zapopan, Jalisco, a 21 de abril de 2024.

INTRODUCCIÓN

En América Latina y en todo el mundo, podemos celebrar la transición en los siglos xx y xxi de regímenes dictatoriales y autoritarios hacia formas de gobierno donde las autoridades han sido electas a través de procesos electorales. Con cierta razón, muchos han denominado a estos procesos *transición a la democracia,* como los casos ocurridos a finales del siglo xx en Chile, Paraguay, Haití, Argentina, etcétera e, incluso, en diversos gobiernos de la llamada primavera árabe de 2011, como Túnez, Egipto, Libia, etcétera. Sin embargo, en diversas naciones todavía siguen existiendo regímenes de larga duración donde imperan monarquías hereditarias como en algunos países árabes; en ellos, todavía es deseable esta transición a situaciones de democracia electoral. Sin embargo, la presión del imperialismo norteamericano –que sigue pronunciando un discurso vacío de democracia– solamente se enfoca a gobiernos que considera no favorables a sus intereses, mientras que jamás quiere confrontar a regímenes amigos, aunque sean dictatoriales, por el hecho de representar fuertes alianzas en el contexto geopolítico mundial. Resulta notable, entonces, cómo en la región latinoamericana, aunque se realizan numerosos procesos electorales, los únicos regímenes a los que Estados Unidos sigue acusando como dictaduras son Cuba, Venezuela y Nicaragua; ciertamente, si estos fueran gobiernos dóciles y sumisos a los intereses norteamericanos, no escucharíamos tal cantidad de acusaciones en su contra.

De esta manera, en el ámbito internacional, siempre ha resultado vacío el discurso de la democracia propuesta por Norteamérica porque su criterio principal de acción ha sido siempre favorecer a sus grandes élites económicas y a los gobiernos considerados aliados de sus intereses. Esto ha llevado a severas críticas, como las realizadas por Sheldon Wolin con relación, por ejemplo, al gobierno de George Bush hijo en los inicios del siglo xxi, cuando señalaba que en ese país "las instituciones

representativas ya no representan a los votantes"[1] nombrándolo un *inverted totalitarianism* (Wolin, 2003).

Sin embargo, no cabe duda que el discurso democrático que ha acompañado la época de gran dominio neoliberal desde finales del siglo xx ha podido favorecer esta transición hacia la búsqueda de modelos de país que puedan implementar por lo menos los procesos electorales en la selección de los dirigentes. En América Latina han dejado de existir las terribles dictaduras de Somoza en Nicaragua, de Stroessner en Paraguay, de la familia Duvalier en Haití, de Pinochet en Chile, pero sobre todo en el siglo xxi, la gran pregunta se centra en el análisis del funcionamiento de la democracia en toda la región: ¿Se ha cumplido el objetivo con la sola implementación de procesos electorales? ¿Por qué se están elevando los niveles de insatisfacción en los países en donde ya se tienen gobiernos civiles electos por la ciudadanía? ¿Por qué si el modelo democrático es algo deseable, tantos ciudadanos con derecho a votar no van a las urnas, y se presenta, en algunos, casos hasta más del 50 % de abstencionismo?

La democracia en nuestros sistemas políticos sigue estando en la discusión pública. Ya no es por el solo hecho de existir dictaduras abiertas sino, sobre todo, porque su funcionamiento a través de la práctica de elecciones no ha llegado a satisfacer los intereses de las mayorías de la población. Democracia, con toda seguridad, puede implicar elecciones transparentes como una de sus principales características, pero todo muestra que no puede reducirse a este puro indicador.

Así, ha nacido el interés de este libro, donde hemos querido, primero, volver a la época de la Grecia antigua: ahí se inventó el concepto y se iniciaron las primeras prácticas de participación ciudadana con una discusión abierta sobre los problemas públicos. Allá hemos podido encontrar grandes aciertos (a los que llamamos luces) pero también

1 "Representative institutions no longer represent voters. Instead, they have been short-circuited, steadily corrupted by an institutionalized system of bribery that renders them responsive to powerful interest groups whose constituencies are the major corporations and wealthiest Americans. The courts, in turn, when they are not increasingly handmaidens of corporate power, are consistently deferential to the claims of national security. Elections have become heavily subsidized non-events that typically attract at best merely half of an electorate whose information about foreign and domestic politics is filtered through corporate-dominated media" (Wolin, 2003, p. 1).

grandes errores (sombras) y manipulación de la voluntad popular; por ello, hemos querido enfatizar en nuestro trabajo las luces y sombras de los procesos democráticos que relucen desde aquella época antigua. En este sentido, vamos a intentar un método comparativo recordando lo que ya decía Lasswell en *The Future of the Comparative Method* en relación a que todo estudio científico necesita siempre un enfoque comparativo,[2] que en nuestro caso es el de dos épocas muy diferentes. Sartori y Morlino (1994), por su parte, hablan de una estrategia en que se pueden señalar las similitudes y también las diferencias, para luego intentar ofrecer algunas generalizaciones. En lo personal, como eje metodológico, me he apoyado bastante en la forma como Michel Foucault (2008) trata el pensamiento de la Grecia clásica, pero haciendo continuamente referencia a las situaciones y problemas contemporáneos. Konstan (2015), por su parte, llega a afirmar que lo que entendemos por *demokratia* (en Grecia) y *res publica* (en Roma) en tiempos actuales "solamente tienen una relación tangencial con la antigüedad clásica" (p. 9); lo que hay que admitir es que son contextos muy distintos.

Sin embargo, a pesar de la complejidad, se pueden llegar a establecer comparaciones entre la democracia antigua y la moderna. Es un tema que ha sido tratado ampliamente por Mogens (1989, 1991, 1992, 1997), quien también señala que hay coincidencias y muchas diferencias entre las épocas.[3] Existieron prácticas muy interesantes de participación mayoritaria de los ciudadanos que pueden seguir siendo inspiradoras

---

2 "Isn't the scientific approach unavoidably comparative, since to *do science* is to formulate and attempt to verify generalizations by comparing all relevant data?" (Laswell, 1968, p. 3)

3 Mogens (1992) se pregunta lo siguiente: "How much do Athenian demokratia and modern democracy have in common and second, to what extent were modern democratic ideas and institutions shaped by looking back upon the ancient model?" (p. 14). El autor realiza un estudio profundo de cómo se ha entendido la democracia en los siglos XVIII, XIX y XX, y señala el poco influjo que pudo tener la experiencia de Atenas en las discusiones modernas, pero termina reconociendo que a pesar de que "the tradition of Athenian democracy did not count for much", "a study of the democratic political ideals shows a striking similarity between Athenian democratic values and the liberal democratic values of the 19th and 20th centuries" (p. 27). De hecho, la pregunta que se hacía Mogens (1989), *Was Athens a Democracy?*, puede tener ahora una respuesta contundente negativa si consideramos cómo eran excluidas las mujeres, los esclavos y los extranjeros.

para las democracias modernas, igual que los ideales de un modelo donde el pueblo puede gobernar, pero también tuvieron muchas experiencias prácticas negativas ya no imitables para los tiempos actuales.

De hecho, la gran discusión iniciada en el siglo XVII en Francia sobre las diferencias entre antiguos y modernos en el ámbito de la literatura y el arte (la *querelle des Anciens et des Modernes*)[4] se ha extendido también al campo de la teoría política.

Con un análisis detallado y profundo, Mogens (1992) llega a plantear una gran diferencia en la discusión sobre la democracia: una cosa son las experiencias de las instituciones democráticas en un sistema político determinado, y otra, el modelo como ideología. En Grecia sucedieron experiencias de un gobierno de mayorías como democracia directa, y en Roma, una forma indirecta a través de representantes. Es en ese nivel donde vamos a analizar preferentemente lo que consideramos grandes aciertos y errores (luces y sombras) de la democracia griega, en el que se advierte también cómo los ideales del modelo también pudieron llegar a inspirar los movimientos de las revoluciones[5] en Estados Unidos en

---

4 Esta *querelle* se originó y profundizó a partir del enfrentamiento entre Nicolas Boileau (defendiendo a los antiguos, que representaban el modelo de Grecia y Roma) y Charles Perrault (abogando por la superioridad de los modernos, con un avance muy distinto por encima de la antigüedad pagana), llegando incluso a afirmar que la monarquía de Luis XIV estaba totalmente por arriba de las experiencias de Atenas o de Roma antigua. Charles Perrault tuvo una presentación en la Academia Francesa en 1687, con su poema "Le Siècle de Louis le Grand", el cual fue cuestionado luego por otro miembro de la misma academia, Nicolas Boileau-Despréaux, quien defendía las grandes virtudes clásicas y humanistas de la antigüedad frente a los modernos.

5 Esta perspectiva está ampliamente desarrollada por Hanna Arendt (2018) en su texto *Sobre la Revolución*. Medina Núñez y Verdín analizaron esta visión de manera más extensa en el capítulo 2 ("Libertad y felicidad pública en las revoluciones del siglo XVIII") en el libro coordinado por Ignacio Medina Núñez (2016). En este punto, sin embargo, Mogens (1992) enfatiza una perspectiva diferente: "The classical example that inspired the American and French revolutionaries as well as the English radicals was Rome rather than Greece… the Founding Fathers who met in Philadelphia in 1787 did not set up a Council of the Areopagus but a Senate" (p. 18). Nosotros analizaremos luego, en el capítulo dos del presente libro, cómo Spinoza retoma el concepto griego de democracia, pero también utiliza la tradición republicana inspirada en Roma antigua al hablar del gobierno de Jan de Witt en Holanda.

1776 y en Francia en 1789, aunque Platón y Aristóteles, incluso Polibio (cuando utiliza el concepto de oclocracia, ὀχλοκρατία: poder de una masa de gente como una multitud desorganizada), nunca llegaron a confiar en ese tipo de gobierno debido al control en las votaciones por unas mayorías poco educadas e impulsivas, al estar subordinado gran parte del pueblo a las pasiones de un momento determinado.

Más allá de la *querelle des Anciens et des Modernes* del siglo xvii en Francia, que giró en torno al arte y la literatura, la diferencia entre ambos también se desarrolló de manera explícita en los trabajos de Benjamin Constant en su conferencia "De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes" en 1819, y de Isaiah Berlin (1969),[6] particularmente con su ensayo *Two Concepts of Liberty*; en ellos encontraremos dos enfoques diferentes entre la teoría antigua y moderna, especialmente al hablar de la libertad. Constant (1819) enfatiza que en la Antigua Atenas ocurría "la subyugación completa del individuo a la autoridad del conjunto. […] Todas las acciones privadas están sometidas a una vigilancia severa" (p. 2, traducción propia); también en Roma, en el período de la República "el individuo se encuentra de alguna forma perdido en la nación, el ciudadano en la ciudad" (Constant, 1819, p. 3, trad. propia); con ello se puede observar que "el objetivo de los antiguos era la repartición del poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria; a esto era a lo que llamaban libertad" (Constant, 1819, p. 6, trad propia). En

6 Berlin siempre tuvo como centro de su pensamiento el tema de la libertad y el pluralismo en los valores humanos. En su obra de 1951, *El erizo y el zorro,* muestra ya una contraposición de visiones a partir de ambos animales: el primero, reflejando un monismo, solo se enfoca a una cosa; el segundo está abierto a muchos puntos de vista y refleja el pluralismo. Los dos reflejan una polaridad que clasifica las culturas y perspectivas de los hombres, los cuales siempre tienen la libertad de escoger. Con ello, a partir de 1958, nace su idea sobre la distinción entre libertad positiva y negativa, expuesta sobre todo en *Four Essays on Liberty* (Berlin, 1969), específicamente en el ensayo *Two Concepts of Liberty*, ambas como nobles ideales. La primera sucede cuando el individuo se somete a una voluntad colectiva, mientras que en la negativa prevalece la libertad individual frente a todo tipo de coacciones provenientes del exterior. Aplicando esta propuesta a la historia de las ideas, Berlin identifica el pensamiento antiguo con la libertad positiva contemplando en contraste la tendencia de la modernidad como una libertad negativa. "Existe una pluralidad de valores, y cada civilización desarrolla de manera destacada algunos más que otros" (Fermandois, 2000, p. 330).

contraparte, en los tiempos modernos, el individuo es independiente en su vida privada. Le damos más importancia a la libertad individual aunque estemos sometidos a la ley del Estado. El tema de los derechos individuales será un ámbito no conocido en la antigüedad. Con ello, es evidente que no pueden entenderse los conceptos de la misma forma al comparar aquella época antigua con los tiempos de la modernidad, aunque el mismo Constant admite que Atenas es el caso más parecido a la época moderna: "Athènes est celui qui a ressemblé le plus aux modernes" (Constant, 1819, p. 3).

También, el Dr. Pietro Montanari (2023) nos insiste en el cuidado que hay que tener al tratar los términos *clásico* o *antiguo* cuando estamos en una época de globalización que es muy diferente de la Grecia de aquellos tiempos, aunque exista un vínculo claro. Montanari (2023) se pregunta en específico "¿qué sentido dar al *clásico* en una época de globalización que rechaza, justamente, toda forma de imperialismo cultural?" (p. 483), sobre todo cuando el concepto tiene un sentido polisémico. Aunque antes solamente se refería a la antigüedad de Grecia y Roma, actualmente se puede afirmar que también hay clásicos entre los pensadores antiguos y entre los modernos. Desde hace varios siglos es manifiesta una gran recuperación de los clásicos, y a ellos se dedica también el trabajo de Jeffrey Alexander, *La Centralidad de los Clásicos*, en donde intenta definir quiénes merecen tal categoría y sostiene que "los clásicos ocupan un lugar central en la ciencia social contemporánea" (citado en Giddens *et al.*, 2001, p. 22) porque, de forma semejante a Montanari –quien cita a su vez a Ortega y Gasset– "hay un nexo sustancial entre clásico y actualidad" (Montanari, 2023, p. 503), y él mismo asume que "el clásico está en el presente y, por eso, ha sido mil veces y puede siempre volver a ser un activo productor de *ruido*, inautenticidad, mala fe e ideología" (Montanari, 2023, p. 504).

Incluso, si nos acercamos al mismo concepto de política, hay que aceptar que la visión que nos ofrecen Platón (1991) en la *República* y Aristóteles (1993) en su trabajo titulado *Política* está referida al ser social de la persona humana, mientras que otra es la concepción de Maquiavelo donde se habla más de una razón de Estado. Este tema, especialmente referido al uso del lenguaje, es ampliamente analizado por Viroli (1992) en su libro *From Politics to Reason of State: the Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*,

en el caso específico de Italia, en el período que va desde la recepción en Europa de los textos de Aristóteles hasta el siglo XVI señalando el claro evolucionar de un modo de interpretación que lo hace hablar de una *revolution in politics,* viendo la gran diferencia entre las ciudades-Estado griegas y el contexto de nacimiento de las naciones modernas en Europa. De esta manera, se ha profundizado en lo que Pockoc ha llamado *the Machiavellian moment,* donde el concepto ya se empieza a entender como lo define el Cambridge Diccionary: "The use of intelligent but often dishonest methods that deceive people in order to win power or control".[7]

Aunque tenemos en cuenta la gran dificultad de hablar de dos grandes épocas de la humanidad en contextos diferentes, hemos emprendido esta tarea compleja con lo que implica el riesgo de intentar intercambiar fácilmente los conceptos en tiempos tan diferentes. Tendremos cuidado de no identificarlos con los mismos significados. Veremos entonces que permanece el ideal de una sociedad democrática e igualitaria; sin embargo, hay que tener en cuenta aquellos errores que se pueden evitar en las experiencias prácticas de participación popular en diferentes coyunturas, reafirmando el camino general hacia un modelo donde puedan prevalecer más los intereses del pueblo, aunque pensadores como Schumpeter (2010) consideren a la plebe guiada solamente por irracionalidad e ímpetus momentáneos sin injerencia fundamental en las políticas de los gobiernos.

En este libro también hemos querido resaltar cómo en la historia de la teoría política, el pensamiento democrático y su práctica desaparecieron por muchas centurias: desde el siglo III a.C.[8] hasta el siglo XVII d.C. Después de la muerte de Alejandro el Grande, los macedonios desaparecieron esa forma de gobierno; dominaron los reyes y los emperadores especialmente con el Imperio Romano después del

---

7 Es la definición de *maquiavelismo* en este diccionario: https://dictionary.cambridge.org/us/dictionary/english/machiavellianism?q=Machiavellianism

8 La historia política rescata mucho, sin embargo, el proceso de la República en Roma del siglo V al I a.C., como un modelo de democracia representativa –teniendo en cuenta que también se aplicó en tiempos de Solón–, aunque los romanos no utilizaron el concepto de democracia de los griegos. La herencia de cultura política de Grecia y de la República en Roma serán, con bastante polémica y con mucha razón, la fuente del resurgimiento del pensamiento democrático para el siglo XVII.

siglo I d.C. y con la dominación de la iglesia católica en la época del feudalismo, y solamente, con el renacimiento europeo y el racionalismo del siglo XVII volvió a la discusión pública el modelo democrático.

Así, la segunda parte de este libro se centra precisamente en lo que G. Sabine (1939) ha llamado el segundo gran momento histórico de la teoría política, que son los pensadores del siglo XVII en Europa (especialmente en Inglaterra) y cuya dinámica continuó durante toda la época de la Ilustración y repercute hasta ahora. Precisamente en el siglo XVII dedicamos una atención especial a Baruch Spinoza porque en él encontramos de forma expresa la nueva propuesta del modelo de la democracia como la que mejor se acopla a la razón en contraposición a los otros. Sus reflexiones filosóficas se muestran sobre todo en su trabajo titulado *Tractatus theologico-politicus*, que parten de una experiencia republicana concreta en Holanda, en la forma como se implementó el gobierno de Jan de Witt de 1653 a 1672, y en el contexto de la excomunión que sufrió el mismo Spinoza por la comunidad judía. En el modelo de la democracia, este filósofo destacó uno de sus rasgos fundamentales, que es la libertad de pensar al hablar de nuevo de la democracia y de un gobierno republicano.

Dedicamos un último apartado al tema de la verdad y posverdad, pensando que, dentro de la necesaria libertad de expresión, no todos los humanos procedemos con el uso de la razón que lleva al bien común, sino que vivimos en el mundo occidental en modelos democráticos que ciertamente permiten la opinión de todos, pero no todos expresan o desean ese acercamiento a la verdad, sino que en medio de tanta información, lo que en gran parte se difunde es la mentira y la difamación.

En el tratamiento de la democracia moderna a partir del siglo XVII encontraremos también las luces y sombras que creemos seguirán acompañando la lucha por esta forma de gobierno, la cual continuará porque se ha convertido en una *utopía* (un concepto inspirado en la obra de Tomás Moro) pero con rasgos positivos y negativos en su implementación empírica.

Nuestro trabajo adopta ciertamente una preferencia sobre el modelo democrático con el rasgo fundamental de la libertad de expresión, pero intenta señalar las grandes dificultades que tiene su realización práctica en un mundo contemporáneo donde siguen enfrentándose dos

grandes corrientes (aristócratas y demócratas, las llamaban los griegos), ubicándose ambas con sus actores políticos diversos en el marco de la democracia, pero desarrollando en las diversas situaciones métodos de convencimiento pero también de intimidación, engaño y elementos de violencia para mantener o aumentar su poder. Actualmente se puede seguir pensando en la utopía de una nueva democracia, pero en la práctica diaria, hay que seguir teniendo los pies en una realidad política de dura confrontación de fuerzas, que siempre es una lucha por el poder sin importar ideologías en la mayoría de los casos.

Ignacio Medina Núñez

Doctor en Ciencias Sociales
Profesor investigador en El Colegio de Jalisco
nacho@elcolegiodejalisco.edu.mx
https://ignaciomedina.info/

ORIGEN Y DESARROLLO DE LA DEMOCRACIA EN LA ANTIGUA GRECIA

> *Desde un punto de vista histórico, la democracia ateniense es, sin duda, la experiencia que mejor simboliza aquella primera visión y por ello los estudiosos del tema acostumbran volver una y otra vez sobre ella. Evoca una imagen poderosa, aunque no totalmente verdadera: la del conjunto de los ciudadanos reunidos en asamblea para decidir sobre los asuntos colectivos de manera directa y sin mediaciones.*
>
> Nun, 2015, p. 25

La primera discusión formal sobre las diferentes formas de gobierno (monarquía, aristocracia y democracia) no fue la presentada por Platón en la *República* ni por Aristóteles en su obra *Política* (siglo IV a.C.), sino que la encontramos en el libro *Historias* de Herodoto (siglo VI a.C.), en donde tres personajes persas se preguntan sobre el mejor modelo gubernamental después de la muerte del último descendiente directo de Ciro. Sin embargo, fue en Atenas donde se introdujeron las primeras prácticas de la democracia en el siglo VI a.C., con la participación de la población en las asambleas, primeramente, en el gobierno de Solón (638-558 a.C.) y, posteriormente, con más claridad con Clístenes (570-507 a.C.) por el involucramiento directo de los ciudadanos.

En este capítulo nos centramos en el origen y desarrollo del modelo de la democracia en Atenas, en la Antigua Grecia, durante los siglos VI al IV a.C., aunque este modelo también se practicó en otras ciudades-Estado.[9] Nos preguntamos sobre la fuerte inspiración del concepto del *demos* (δῆμος), para incluir en el ejercicio de la política a la mayoría de los ciudadanos, pero también sobre las grandes deficiencias de esta forma de gobernar, las cuales hicieron que grandes pensadores como Platón y Aristóteles no la prefirieran, dado que ellos manifestaron más bien

9 Así lo señala Gschnitzer (1987), diciendo que "Atenas, ya lo hemos señalado, no constituyó ningún caso especial. De manera similar se llegó también en otras partes del mundo griego a reformas de carácter democrático, a la implantación de algunos apartados democráticos aislados en la constitución o incluso a sistemas constitucionales totalmente democráticos, aunque al principio fueran aún instrumento y juguete de la aristocracia" (p. 130).

un rechazo a esta forma de gobierno: "Los socráticos de las tendencias más diversas y Platón, sobre todo, mantuvieron una posición de radical aversión hacia este régimen político. […] su reflejo de clase fue repudiarla y vincularla a la anarquía" (Pisarello, 2011, p. 35). Externaron más bien su simpatía por la aristocracia, por el gobierno de los mejores.

De esta manera, presentaremos aquí primero un apartado sobre la primera experiencia de intento de igualdad siendo Solón el gobernante o arconte de Atenas, a mediados del siglo VI a.C. En seguida, nos referiremos a la discusión formal sobre las tres formas de gobierno entre los persas según la visión de Herodoto a finales del siglo VI a.C. En tercer lugar, centramos la atención en los primeros experimentos democráticos con grandes aciertos y errores en la vida práctica de Atenas con Clístenes y Pericles. El cuarto apartado se refiere a las diferencias que pudieron existir entre la práctica de la democracia del siglo V con respecto al IV a.C. El quinto expone la descripción y discusión sobre esa forma de democracia directa que se utilizó en Grecia en muchas ocasiones con el nombre de *ostracismo*. El sexto se refiere a la particularidad de la libertad de expresión a partir del concepto de *parresía,*[10] para finalmente terminar con un balance sobre las virtudes y cuestionamientos al modelo democrático.

Solón y la democracia en Atenas

Se piensa que Solón pudo haber nacido en el 638 a.C. en Atenas y que falleció probablemente en el 558 a.C., en la época en que aparecieron los filósofos presocráticos,[11] quienes son un parteaguas entre la etapa de los mitos y creencias religiosas y el surgimiento de la ciencia. Esa época fue la etapa de transición del mito (μύθος) al logos (λόγος), un período en el que aunque permanecía la creencia en los numerosos

10 Este concepto está ampliamente explicado con el significado de *franqueza y libertad para hablar* entre los griegos, en la obra de Michel Foucault (2004) *Discurso y verdad en la antigua Grecia,* sobre la que hablaremos con más detalle en el apartado 1.6 de este capítulo.

11 Antes del período de los presocráticos del siglo VI a.C., Gigon (1945), en su obra *Der Ursprung del Griechischen Philosophie*, le da también una importancia a Hesíodo en el siglo VIII a.C., señalando sobre todo su obra *Los trabajos y los días* como un primer gran antecedente del análisis social.

dioses griegos, empezó a nacer el pensamiento científico con el convencimiento de que no eran los dioses quienes forjaban el destino de los seres humanos, sino que estos últimos tenían que hacerse responsables de su propio acontecer.

Este fue el primer gran momento de la teoría política (Sabine, 1939) en el pensamiento occidental, en donde podemos incluso hablar del surgimiento de la ciencia superando las ideas fantasiosas sobre la intervención directa de los dioses en la naturaleza y en el acontecer humano. Antes, en las obras de Homero habíamos encontrado ciertamente el dominio de un pensamiento religioso, incluso trágico, que prevalecía en la mente humana con la creencia de que son los dioses los que determinan todo lo que acontece en la naturaleza y en la vida social. Así lo expresan los *Himnos* de Homero: "Lo que nos deparan los dioses hemos de sufrirlo necesariamente los humanos, pues su yugo está sobre nosotros" (Homero, 1999, p. 27). De esta manera, los relatos de la *Ilíada* y la *Odisea* nos muestran claramente el jugar de los dioses del Olimpo[12] con las acciones de griegos y troyanos, porque son múltiples las divinidades que estaban involucradas moviendo el devenir de las ciudades.

Sin embargo, esta concepción cambió en el tiempo de los presocráticos cuando los griegos se dieron cuenta de su capacidad propia para influir en el destino de la naturaleza y de la sociedad. Se trata del paso de la mitología a la ciencia, de la transición de un pensamiento en donde la divinidad decide el destino del mundo y de los hombres hacia una interpretación más racional donde los seres humanos son actores reales:

> El factor clave de ese proceso de adquisición y aprendizaje por parte de los griegos de una forma de pensar más racional, es el hecho de que algunos de ellos rechazaron los mitos considerados hasta entonces como única opción para explicarse su existencia, y descubrieron y empezaron a aplicar un enfoque objetivista, sustentado en la observación y registro de la realidad de los fenómenos naturales, iniciando de esa manera el desarrollo de una noción científica como instrumento de conocimiento separada y opuesta al mito, a la magia y a la revelación (Alcántara Ferrer, 2012, p. 21).

12 Incluso, la gran estratagema desarrollada por Odiseo para ganar la guerra de Troya sobre el engaño a partir de la construcción de un caballo de madera le fue inspirada por la diosa Atenea.

Es un lapso de tiempo que abarcó desde Hesíodo[13] hasta la época de los presocráticos con Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito, Pitágoras, Jenófanes, Parménides…[14] para permitir el surgimiento de la misma filosofía como ciencia, tal como lo comprueba Gigon (1945). Así se expresaba sobre todo uno de los presocráticos, iniciadores de la ciencia, Tales de Mileto (624-546 a.C), quien fue filósofo, matemático, físico, legislador, e incursionó también en la astronomía para poder ser capaz de predecir por primera vez un eclipse de sol en el día que correspondía al 9 de julio del 585 a.C., brindando con ello una prueba de que los fenómenos del mundo no son obra de dioses sino de los movimientos y leyes de una naturaleza autónoma que podían ser descubiertos por los humanos.[15] Es por ello que los presocráticos muestran el nacimiento de las ciencias naturales y de las sociales a través del pensamiento filosófico.

En esta posición se encuentra Solón, al hablar de la εὐνομία *(eunomía* o buena ley), señalando que el destino de la ciudad de Atenas no está en

13 Olof Gigon (1945) señala a Hesiodo como el primer pensador –aunque también es poeta– que intenta conocer la verdad más allá de los mitos, y lo distancia de Homero, quien solo pensaba en la vida de los seres humanos como algo determinado por los dioses: "Este es el primer momento filosófico que comienza con Hesíodo: es el primer momento en que se empieza a aprender a conocer la verdad" (p. 15).

14 Todos estos pensadores presocráticos tienen grandes diferencias en su explicación sobre la naturaleza, señalando elementos como el agua (Tales), el aire (Anaxímenes), el νοῦς (espíritu, inteligencia en Anaxágoras), la tierra (Jenófanes), el fuego (Heráclito), los átomos (Demócrito) o los números (Pitágoras), como factor creador o unificador de todo lo existente, pero todos ellos concuerdan en que la naturaleza y el mundo se mueven con leyes autónomas que pueden llegar a ser comprendidas por la razón, y empiezan a entender que es el ser humano y no los dioses el responsable del orden y desorden del mundo.

15 Si bien estamos en un hecho histórico en la historia del pensamiento desde el siglo VI a.C., la permanencia del mito seguirá existiendo en la historia de la humanidad hasta la actualidad cuando miles de hombres y mujeres siguen confiando en que Dios es la solución de todos sus problemas porque, en muchos, sigue la creencia popular de que *no se mueve la hoja en el árbol sin la voluntad de Dios*. Aunque literalmente esta frase es de don Quijote dirigida a Sancho en la obra de Miguel de Cervantes, en el capítulo 2, está inspirada en el Evangelio de San Mateo al señalar que en la venta de pequeños pajarillos "ni uno de ellos caerá en tierra sin el consentimiento de vuestro Padre" (Mateo, 10, 29) y que incluso "los cabellos de vuestra cabeza están todos contados" (Mateo, 10, 30). A lo largo del tiempo, a pesar de los avances de la ciencia, muchos siguen creyendo que todo lo que sucede proviene solo de la voluntad de Dios.

manos de las divinidades sino de los propios ciudadanos, los cuales con sus malos actos pueden causar malestar o destrucción de la ciudad:

> No va a perecer jamás nuestra ciudad por designio de Zeus ni a instancias de los dioses felices[…]. Pero sus propios ciudadanos, con actos de locura, quieren destruir esta gran ciudad por buscar sus provechos, y la injusta codicia de los jefes del pueblo, a los que aguardan numerosos dolores que sufrir por sus grandes abusos. Porque no saben dominar el hartazgo ni poner orden a sus actuales triunfos en una fiesta de paz. Se hacen ricos cediendo a manejos injustos (Solón, citado en García Gual, 1998, p. 42).

Solón está considerado como uno de los siete sabios de Grecia, cuya lista se fue confeccionando por varios siglos hasta llegar a definirse prácticamente hasta finales del siglo IV a.C.[16] La relación de estos siete es una tradición en la herencia de la Grecia antigua,[17] pero tiene algunas variaciones con definiciones de sus nombres según Platón en el *Protágoras* o Aristóteles o según Diógenes Laercio (180-240 d.C.) llegando hasta Plutarco (1566) en su *Septem Sapientium Convivium* (*Convivio de los Siete Sabios*).

16 La lista de los siete sabios de Grecia antigua se fue confeccionando con el tiempo de tal manera que de muchos nombres fue quedando ese número simbólico de siete en los siglos VI y V a.C., donde se recordaba a figuras históricas y también legendarias. A la mayoría se les recuerda como grandes poetas. De todos ellos, con excepción de diversos escritos de Solón, tenemos solamente sentencias y fragmentos. Herodoto hace referencia a varios de ellos (Solón, Quilón, Tales, Bías), sobre todo en el encuentro con el rey Creso de Lidia. Sin embargo, fue Platón en su diálogo *Protágoras* quien menciona con claridad el número de siete sabios como un *corpus*, aludiendo a una época común, que sería la del 588 al 577 a.C.; Platón excluía ya algunos personajes que habían favorecido la tiranía y reconocía solo a siete: Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene, Bías de Priene, Solón de Atenas, Cleóbulo de Lindo, Misón de Quenea y Quilón de Lacedemonia. Varios sabios son mencionados también por Andrón de Éfeso, Eudoxo de Cnido, Daimaco de Platea, Éforo de Cime y otros, pero fue Aristóteles quien en el siglo IV ya trató a los siete como un grupo fijo de maestros de sabiduría.

17 Una detallada descripción de la evolución y definición del número de los siete sabios de Grecia nos la ofrece Johannes Engels (2010), en su texto *Los Siete Sabios de Grecia. Vidas, Enseñanzas y Leyendas*, señalando las aportaciones que van desde Herodoto hasta el *Septem Sapientum Convivium* de Plutarco (1566), quien vivió del 40 al 120 d.C., y *Vidas de los filósofos más ilustres* del historiador Diógenes Laercio (2013), quien vivió del 180 al 240 d.C.

> Los siete sabios han de dar consejos para establecer el orden en las *Polis* […]. Los ilustres siete sabios, tal como los describe la pluma de Diógenes Laercio, se encuentran justo en medio del pensamiento griego, entre lo rural y la ciudad, entre la poesía y la filosofía, entre lo arcaico y lo científico; son el paso que consolida la comunidad y la organización social, que permite la llegada de la ciencia y el respeto por la misma (Valenzuela Cardona, 2014, p. 18).

En todas las listas de los siete aparece Solón (junto con Tales, Bías y Pítaco) de manera permanente con sus diversas facetas de poeta, pensador, sabio, legislador, etcétera. El mismo Plutarco lo pone entre los más sobresalientes (como el sabio por excelencia) cuando refiere las palabras de Quilón al señalar que "era justo que Solón comenzara la disertación, no sólo porque aventajaba a todos por la edad y estaba casualmente sentado el primero, sino porque ejercía el poder más elevado y perfecto por haberles dado a los atenienses sus leyes" (Vela Tejada, 2008, p. 512); además, Platón, dentro del *Critias* y del *Timeo,* también había nombrado a Solón como "el más sabio de los Siete" (Platón, 2007, p. 54).

Lo notable de Solón es que no solamente fue un sabio, pensador y filósofo, sino que intervino abiertamente en política dentro de Atenas llegando a ser su gobernante (Arconte) en el 594 a.C. con importantes reformas sociales, que son consideradas como el inicio de una nueva manera de gobernar. "En la filosofía, aun más que a la parte moral, se dio a la política, como los más de los sabios de aquel tiempo" (Plutarco, 1821, núm. 3).[18]

Heródoto (2006, libro I, capítulo 29) nos refiere ese encuentro de Solón con el rey Creso de Lidia (hoy parte de Turquía) a mediados del siglo VI a.C., que fue el reino más rico y poderoso hasta que Ciro, rey de Persia, lo derrotó en el 546 a.C. En su tiempo de esplendor, Creso podía presumir un gran cúmulo de riquezas y, por tanto, pensaba que era el hombre más feliz del mundo. Confrontando la opinión de So-

18 Estaremos utilizando el texto de *Vidas Paralelas* de Plutarco (1821), en la versión traducida por Antonio Ranz Romanillos de Wikisource. Es una versión electrónica en donde cada uno de los autores estudiados por Plutarco está dividido en secciones numeradas. Aquí vamos a citar siempre el año de la edición y la parte numerada donde se encuentra la cita.

lón sobre su propia felicidad, este le mostró dos ejemplos de hombres en cuya situación se podía comprobar que, una vez muertos, habían sido muy felices con menos recursos y con una vida dedicada al bien de la *Polis*. Sin entender el razonamiento y despreciándolo por considerarlo un ignorante, Creso despidió a Solón y siguió en su misma dinámica de engrandecer su reino de Lidia y adquirir más riquezas; sin embargo, su obsesión por ellas lo llevó a malinterpretar el oráculo de Delphos creyendo que le habían augurado el fin de un imperio enemigo, el de los persas, pero la realidad es que el oráculo se refería a que la guerra de Lidia contra los persas lo llevaría al fin de su propio imperio. La idea fundamental del pensamiento de Solón es que el exceso conduce a la soberbia, y esta puede conducir fácilmente a la ruina, como se demostró claramente en los hechos posteriores con la derrota de Creso ante los persas.

Hay que tener en cuenta que la propuesta de Solón no promueve el rechazo de las riquezas sino, como bien lo expresa en *La elegía de las Musas*, del deseo y voluntad de adquirirlas de manera desordenada. Es válido tener un buen modo de vivir, pero no lo es arrebatando lo suyo a los demás: "Si bien deseo tener riquezas, no quiero obtenerlas de manera injusta" (Solón, citado en en Lisi, 2000, p. 72). Con ello queda clara su postura: no es el tener cosas materiales el origen del mal en la sociedad sino la manera injusta de adquirirlas, pero una vez que se tienen por buenos medios, no se trata entonces de desprenderse de ellas: "Mas es necedad, y pusilanimidad juntamente, privarse de la posesión de las cosas laudables o provechosas por el miedo de perderlas" (Solón, citado en Plutarco, 1821, núm. 7).

En esto recoge una tradición que ya expresaba Hesíodo (1990) en *Los trabajos y los días,* cuando reclamaba a su hermano Perses el haberle arrebatado injustamente la herencia de su padre, recomendándole la norma de la justicia. Sin embargo, Sólon habla también de esa tendencia del ser humano a acumular más y más riqueza, con lo cual tenemos ciertamente la tendencia destructiva de la avaricia, la cual ocurre precisamente despojando de sus bienes a los demás: "De la riqueza [*ploútou*] no hay límite manifiesto para los hombres[…]. Quienes tienen más medios buscan sin embargo tener más y más" (Solón, citado en Díaz López, 2017, p. 97). Con ello, muchos mortales buscan acumular recursos materiales de manera desordenada a costa de los más desprotegidos.

Esta línea de pensamiento es la que se conecta directamente con la política en Atenas y en la manera de gobernar la ciudad. Según Coulanges, varios siglos atrás ya se había superado el poder absoluto de la monarquía y sus reyes en Atenas con Teseo: se había constituido una asamblea de jefes de las diferentes tribus en donde se consultaban las decisiones más importantes, y eso determinó una tradición de varios siglos para diferentes generaciones. "Teseo ha cambiado el gobierno de Atenas, y de monárquico lo ha convertido en republicano" (Coulanges, 2002, p. 297), pero en la práctica era un modelo aristocrático[19] controlado por notables, que en el siglo VI a.C. son los llamados εὐπατρίδαι (eupátridas: los bien nacidos), de buen padre, los grandes terratenientes que poco a poco habían hecho desaparecer los poderes de la realeza. Se trataba de una oligarquía que gobernaba a costa de explotar y empobrecer a la mayoría de la población, especialmente con el instrumento de las terribles leyes impuestas por Dracón en el 621 a.C., quien aplicaba penas muy severas tanto para delitos graves como leves.

Antes de Solón había una realidad histórica prolongada de rebelión contra los notables, tal como la señala Aristóteles en su texto sobre la *Constitución de los Atenienses*,[20] y encontraba ahí una situación prolongada de conflicto y casi guerra civil de clases o grandes grupos sociales: por un lado los notables, la oligarquía y, por otro, el pueblo corriente sin tierras

---

19 De manera detallada, el autor explica así esta transición: "Teseo, como dice la tradición, *puso la autoridad soberana en manos del pueblo*. Solo que la palabra *pueblo*, δῆμος, conservada por la tradición, no tenía en tiempo de Teseo acepción tan amplia como en el de Demóstenes. Ese pueblo o cuerpo político sólo podía ser entonces la aristocracia, es decir, el conjunto de jefes" (Coulanges, 2002, p. 297). En la ciudad alrededor de la roca de Cecrops, por ejemplo, se declaró a Teseo rey de toda el Ática, pero en realidad no quería tener un poder absoluto sino que era jefe de un Estado federado como *primus inter pares* dentro de una junta general de todos. Esto fue el inicio de una tensión permanente entre rey y jefes de tribu, algo propio de las oligarquías, lo cual en el caso de Teseo terminó en grandes revueltas que lo obligaron a huir de Atenas a Esciro donde murió (Teseo, citado en Plutarco, 1821, núm. 35).

20 Este texto de Aristóteles fue descubierto en el siglo XIX cuando fue dado a conocer en 1891 por sir Frederick G. Kenyon, como un papiro encontrado en Egipto. La de Atenas era una de las 158 constituciones analizadas por Aristóteles como base para su texto sobre la *Política*, estimando que el autor pudo haberla dado a conocer en 329 a.C.

que se rebelaba porque no tenía derechos en la ciudad,[21] iniciando de hecho una revolución en una situación muy desigual: "los malos se han sobrepuesto a los buenos" (Coulanges, 2002, p. 339). Era costumbre de las oligarquías el adjudicarse el derecho a tener más, con lo cual provocaban enfrentamientos con la masa de ciudadanos empobrecidos; para estos últimos, su situación empeoraba porque sus deudas aumentaban y tenían que pagarlas en muchas ocasiones con la esclavitud.

Con Solón nace el concepto de *asamblea*, donde todos los ciudadanos por igual pueden tener cierto poder para intervenir en los asuntos públicos: "Solón fue quien impulsó esta Asamblea con el fin de que funcionara efectivamente y su importancia le fuera reconocida. Ordenó que todos los atenienses libres fueran admitidos en ella, aun cuando no fueran terratenientes" (Alcántara Ferrer, 2012, p. 106), y en las reuniones todos podían hablar aunque no fueran ricos: "A todos los individuos les era permitido hablar en las asambleas de Solón, que ya se habían abierto a la cuarta, la última de las clases, los *thetes*" (Momigliano, 1973, p. 258). Además, siguiendo también el análisis de Aristóteles, se puede resaltar el cambio social por el fuerte contraste que empezó a existir con respecto a la situación anterior donde solamente dominaban los aristócratas:

> Esa política económica se basaba en que los contratos de arriendo por las tierras (μίσθωσις) se efectuaban bajo el concepto de un tipo peculiar de préstamo a interés (δανεισμός) en que el solicitante del préstamo comprometía 'la persona', pero en rigor comprometía 'los cuerpos' (σώματα), no sólo el suyo propio, y de ahí el plural 'cuerpos', sino también el de sus hijos y el de su mujer. Aristóteles informa que tal sistema, con las graves consecuencias que tuvo, existió hasta los tiempos de Solón, *i. e.*, hasta el 594. Añade el filósofo que lo más terrible y lo más amargo para la gran mayoría fue el hecho de poder llegar a ser esclavo constitucionalmente (κατὰ τὴν πολιτείαν*) (Ath. Pol.,* 2,3) y una segunda observación de Aristóteles es que la gente carecía absolutamente de participación (οὐδενὸς ... μετέχοντες) *(Ath. Pol.,* 2,3) (García Cataldo, 2016, p. 49).

21 Dice por ejemplo Coulanges (2002): "el poeta Teognis nos ofrece idea bastante clara de esa revolución y de sus consecuencias. Dícenos que en Megara, su patria, hay dos clases de hombres. A una la llama de los *buenos* ἀγαθοί; tal era en efecto, el nombre que se le daba en la mayor parte de las ciudades griegas. A la otra clase la llama de los *malos*, κακοί; con este nombre solía designarse a la clase inferior" (p. 339).

Además, dado que el ejército ateniense estaba formado por ciudadanos, los llamados *guerreros hoplitas*[22] estaban disminuyendo día a día al convertirse en esclavos. Para Solón, el análisis de la situación con sus efectos desastrosos sobre la subsistencia del mismo Estado era muy claro: "son los propios ciudadanos [*astoì*] quienes, con sus locuras, quieren destruir la gran *pólis* persuadidos por las riquezas" (Solón, citado en Díaz López, 2017, p. 101). Solón llegó a ser gobernante de la ciudad mediante el consenso de los diversos grupos sociales, en una coyuntura en que su forma de pensar y de ser podía dar esperanza a los dos bandos contrarios. Señala Plutarco:

> Viendo los más prudentes de los Atenienses que Solón únicamente estaba fuera de aquellos extremos, pues ni tenía parte en los atropellos de los ricos, ni estaba sujeto a las angustias de los pobres, le rogaban que se pusiese al frente de los negocios públicos y calmara aquellos disturbios. Fanias de Lesbos escribe que Solón, con la mira de salvar la patria, usó de artificio con unos y otros, prometiendo a los pobres el repartimiento y a los ricos la estabilidad de sus créditos; pero el mismo Solón dice que al principio puso con repugnancia mano en el gobierno, por temer la avaricia de los unos y la insolencia de los otros. Fue, pues, elegido Arconte, después de Filómbroto, y juntamente medianero y legislador: a satisfacción de los ricos, por ser hombre acomodado, y de los pobres, por la opinión de su probidad (Plutarco, 1821, Solón, núm. 14).

En este sentido, el puesto de Solón no solamente fue de Arconte como gobernante sino también como negociante y conciliador en una función muy riesgosa (διαλακτὴν καὶ ἄρχοντα) porque no se trataba de

---

22 La palabra *hoplita* en griego significa "las armas pesadas (lanza y escudo) de la infantería de ciudadanos preparados para la guerra"; ellos mismos se pagaban el costo de su armamento. "Dado que cada hoplita podía participar en la batalla solo en la medida en que pudiera disponer de una equipación propia, el hoplitismo necesitaba un cierto equilibrio social, incompatible con la situación de privación y penuria presoloniana. No es que el hoplitismo contenga una especie de principio democrático; simplemente exige una moderada elevación material de gran parte de la comunidad, así como de una cierta igualación entre sus miembros, si se quiere gozar de una poderosa fuerza de defensa… En este contexto militar, una *pólis* como Atenas no sobreviviría si continuaba en la dinámica en la que se veía inmersa" (Díaz López, 2017, p. 100).

tomar partido a favor de unos y en contra de otros sino de mediar para ver si era posible encontrar soluciones intermedias:

> Lo nombraron como un *diallaktēs*, además de arconte. La palabra διαλλακτής ha sido traducida frecuentemente como 'árbitro' y mejor aún como 'mediador'. 'Árbitro' en su sentido latino viene a representar para nosotros al 'juez', esto es, la figura de un soberano absoluto. Sin embargo, en griego alude a la persona que logra poner de acuerdo, especialmente de partes en conflicto, que hace cambiar los sentimientos y por lo tanto el carácter (hay un efecto paidético sobre el ἦθος (ēthos). Por ello, el mejor sentido de la palabra sería algo así como 'conciliador', 'reconciliador', sentido que parece cobrar mayor fuerza en la interpretación del estagirita: un mediador que busca la reconciliación donde el odio ha generado la distorsión y el desequilibrio social, la ruptura de lo que es la *pólis* en tanto que *comunidad* (García Cataldo, 2016, p. 51).

Para Solón hay que controlar el deseo desorbitado por las riquezas, pero ello no se pretende solo con base en un mero convencimiento filosófico de lograr ser una mejor persona a nivel individual (esto también es una función del filósofo), sino que también se cumple con una intención de mantener la paz social. Si recordamos el caso de Creso, de Lidia, a pesar de las advertencias de Solón sobre la felicidad, su ambición lo llevó a la soberbia y a subestimar al enemigo y a la desgracia de su imperio. En el caso de los atenienses, se estaba en peligro de quebrantar la estructura de su sociedad con una confrontación peligrosa de los estamentos sociales y con una disminución del número de sus ciudadanos preparados con armas frente a los enemigos. Dice Plutarco:

> Entonces fue también cuando la disensión entre los pobres y los ricos llegó a lo sumo, poniendo a la ciudad en una situación sumamente delicada; tanto, que parecía que sólo podía volver de la turbación a la tranquilidad y al sosiego por medio de la dominación de uno solo, porque el pueblo todo era deudor esclavizado a los ricos, pues o cultivaban para éstos…, o tomando prestado sobre las personas quedaban sujetos a los logreros, unos sirviéndolos, y otros siendo vendidos en tierra forastera. Muchos había que se veían precisados a vender sus hijos, pues no había ley que lo prohibiera, a abandonar la patria por la dureza de los acreedores (Plutarco, 1821, Solón, núm. 13).

De esta manera, Solón como gobernante no solamente planteaba discursos para convencer a la población, sino que se ocupó de establecer leyes que impidieron una desigualdad social destructiva, implementando reformas que tenían como base la ἰσονομία (ley de igualdad), tratando de evitar una confrontación social autodestructiva. Su gobierno había iniciado en el siglo 594 a.C.; tres años después, en el 591, proclamó nuevas leyes a través de la Constitución de Atenas con el objeto de liberar a los campesinos pobres del gran endeudamiento, de eliminar el tipo de servidumbre ocasionada por las deudas, limitar las grandes propiedades y controlar en algo el poder de la nobleza otorgando más poder a todos los propietarios. Su programa de gobierno estuvo enmarcado en el concepto de la εὐνομία, que significa un gobierno enfocado al buen vivir con un orden regulado a través de una buena legislación basada en la igualdad de derechos, aunque llegó a existir un cuerpo llamado βουλή, un consejo deliberativo de 400 ciudadanos[23] que se encargaban de los asuntos ordinarios de la ciudad que incluso tenía funciones de tribunal.

Solón, de esta manera, simboliza el inicio de un cambio importante en la manera de gobernar, teniendo en cuenta las posibles y terribles consecuencias de un gran enfrentamiento social. No es que haya cambiado la estructura social pero fincó un gran punto de partida: reformas que pretendían evitar la gran desigualdad social para evitar el riesgo de una guerra civil "de las reformas por medio de las cuales el legislador Solón (arconte en 594/3) trató de remediar la precaria situación de amplios círculos de la ciudadanía ateniense y, también, de ese modo, alejar el alarmante riesgo de la guerra civil" (Gschnitzer, 1987, p. 108), pensando sobre todo en el interés general: "no es lícito imaginar que Solón hubiera tenido la intención de derribar el dominio de la aristocracia y entregar la suma autoridad a la mayoría del cuerpo de ciudadanos, es decir, al pueblo" (Gschnitzer, 1987, p.114), porque "en los planes de Solón no entraba el provocar una convulsión general en el estado de la propiedad;

23 Posteriormente, en el 507 a.C., Clístenes modificó la βουλή, con lo que aumentó el número de miembros a 500, incluyendo a cualquier ciudadano porque los miembros eran designados a través de un sorteo para ejercer sus funciones durante un año. Esta βουλή fue el antecedente de la ἐκκλησία, que llegó a constituirse como asamblea de todos los ciudadanos y con funciones legislativas; a ella cualquier ciudadano podía dirigirse con libertad de expresión sobre asuntos que concernían a la comunidad.

y además en el terreno político deseaba conservar para la aristocracia su posición rectora" (Gschnitzer, 1987, p. 115).

Aristóteles expresó una opinión semejante cuando señalaba que Solón nunca quiso afectar la función dirigente del areópago y la elección selecta de los magistrados, pero desde el punto de vista de cambios institucionales, permitió la democratización en la organización de los tribunales:

> Solón conservó en la misma forma que los encontró el senado del areópago y el principio de elección para los magistrados, y lo único que hizo fue crear el poder del pueblo, abriendo el camino de las funciones judiciales a todos los ciudadanos (Aristóteles, 1993, p. 74).

En Solón quedó claro su rechazo a la tiranía porque no quiso concentrar el poder para imponer su voluntad. Sin embargo, tampoco cumplió las expectativas de todos los que lo eligieron porque era imposible dar satisfacción a intereses opuestos, y en ese sentido, era cuestión de escuchar por igual a todos los grupos y decidir, a través de las leyes, aquellas orientaciones por consenso para que se pudiera mejorar la situación social: se abolieron las leyes de Dracón, los créditos existentes se anularon, se aseguró que no se volviera a prestar sobre la base de que las personas llegaran a ser esclavizadas, se creó un sistema monetario propio de Atenas, se moderaron los intereses de los préstamos para evitar la usura, se estableció el Consejo del Areópago, se pusieron las magistraturas en manos de hombres acomodados, pero los jornaleros pudieron ser tomados como jueces: se logró que cualquiera de la plebe que hubiera sufrido un agravio podía presentar oficialmente su querella. Los mismos estrategas de guerra por tribu eran designados en asamblea. Sin embargo, nunca se propuso realizar una reforma agraria, que era una de las principales demandas de los pobres.

Al final, Solón quedó como un reformador moderado que no satisfizo plenamente a los diferentes grupos de ciudadanos, pero el hecho de tratar de darle voz a todos lo coloca como el primer intento democrático en Grecia, especialmente por darle igualdad a todos los ciudadanos varones[24]

---

24 En esa época, como en toda la Grecia antigua y en siglos posteriores, nunca aparecieron los derechos de las mujeres como ciudadanas. Mencionaremos luego que el tema de la igualdad de derechos entre hombres y mujeres solo aparecerá como discusión pública hasta finales del siglo XVIII, en el contexto de la revolución francesa.

ante la ley (isonomia) y por fomentar esa participación de todas las clases sociales a través de la *ekklesía* (ἐκκλησία: asamblea general de ciudadanos) con funciones legislativas, ejecutivas y judiciales, donde se discutían los asuntos más importantes de la *polis* y también a través de la *heliea*, un tribunal popular donde se debatían las querellas de los ciudadanos que buscaban justicia en casos determinados. Todo era votado con la mano levantada y solo en ocasiones especiales se utilizaba el voto secreto.

> No acertó a dar gusto ni a unos ni a otros, sino que desazonó a los ricos, aboliendo sus créditos, y más todavía a los pobres, porque no hizo el repartimiento de tierras que esperaban, ni los igualó ni uniformó, como había hecho Licurgo, en los medios de vivir... Solón no llegó tan adelante en su gobierno, siendo más del pueblo y clase media; pero, con todo, no se quedó corto respecto de su poder, aspirando a que todo se hiciese con la voluntad y consentimiento de los ciudadanos (Plutarco, 1821, Solón, núm. 16).

El mismo Solón, cuando quiso echar una mirada a lo logrado en su programa de la εὐνομία, reconoce sus propios límites: "Al pueblo le di toda la parte que le era debida, sin privarle de honor ni exagerar en su estima. Y de los que tenían el poder y destacaban por ricos, también de estos me cuidé que no sufrieran afrenta" (Solón, citado en García Gual, 1998, p. 44).

Quedó así establecida la nueva constitución de Atenas con leyes que tendrían valor por 100 años, a pesar de seguir teniendo todavía grandes discusiones y controversias con propuestas de cambio. Ahí quedaron grabadas por mucho tiempo de manera pública en maderos cuadrados que fueron llamados Tablas de la Ley, las cuales posteriormente sirvieron de inspiración a los romanos en el siglo v a.C. para la creación de sus XII Tablas[25] en la nueva etapa de la República, posterior al momento de haber abolido la monarquía en el 509 a.C. con la destitución de Tarquinio el Soberbio.

Después de gobernar Solón en Atenas por un tiempo, salió de la ciudad para recorrer otras regiones fuera de Grecia; se le ubicó en Egipto en el 590 a.C. Ciertamente, pensó que al institucionalizar la εὐνομία

25 En Roma se elaboró la Ley de las XII Tablas a mediados del siglo v a.C.; el Senado de la República había enviado una comisión de tres magistrados a Atenas para conocer la experiencia que había dejado la legislación de Solón, bajo el principio de la ἰσονομία, de la igualdad ante la ley de todos los ciudadanos.

(eunomia) a través de las leyes en la Constitución ateniense, la propia estructura social podía llevar adelante en el futuro todos los logros conquistados sin su presencia como arconte. Él mismo se pregunta: "¿Por qué me retiré antes de conseguir aquello a lo que había convocado al pueblo?" (Solón, citado en García Gual, 1998, p. 46); sin responder con claridad, dejó que el tiempo lo juzgara. Sin embargo, después de varios años volvió a su ciudad, cuando ya gobernaba Pisístrato, quien a pesar de convertirse en tirano, mantuvo un gobierno moderado con numerosas leyes que había promulgado Solón.

> Vuelto Solón a Atenas cuando las cosas se hallaban en este estado, de todos recibió las mismas muestras de respeto y honor; mas para tratar y manejar los negocios públicos no se hallaba con el mismo poder y ardor a causa de su vejez, por lo que privadamente se dirigió a los jefes de los partidos con intento de deshacer éstos y de reconciliarlos, pareciéndole que, más que de los otros, sería escuchado de Pisístrato (Plutarco, 1821, Solón, núm. 29).

Más adelante, el mismo Plutarco afirma con claridad que, a pesar de que Pisístrato representaba una forma muy diferente de gobierno, "conservó la mayor parte de las leyes de Solón, guardándolas primero él mismo y precisando a ello a sus amigos" (Plutarco, 1821, Solón, núm. 31). De todas maneras, Solón, por su vejez, ya no pudo ser un actor de influencia en el modelo gubernamental de Atenas con capacidad para volver a implementar la voz de los ciudadanos en las asambleas; solo vivió como observador sus últimos años y murió en el 558 a.C. Su gran sabiduría sería recordada en la posteridad hasta nuestros días como también por el hecho de haber sido el primer promotor de la igualdad entre los ciudadanos, impulsando diversas formas de participación en las asambleas en relación a los asuntos públicos. La historia lo recuerda como el primer impulsor del modelo democrático en la Grecia antigua, aunque realizó las prácticas más amplias y más radicales de dicho modelo más bien el gobierno posterior de Clístenes con actividades de participación directa de los ciudadanos en las asambleas para decidir sobre los asuntos que eran del interés general de la ciudad. Con gran razón, se puede decir que Solón fue el inspirador de la democracia, pero su práctica llegó en una época posterior.

La primera discusión sobre las tres formas de gobierno

Las ciencias sociales, desde Cicerón en el siglo I a.C., han reconocido a Herodoto[26] (484-425 a.C.) como padre de la historia como disciplina; él fue un viajero en todo el mundo griego, en las regiones de Persia y de Egipto, y escribió el libro hoy llamado *Historias* (que en griego significa *investigaciones*), que tenía el propósito de hacer recordar a generaciones posteriores el gran significado de las victorias de los griegos contra los persas. Toda la obra de Herodoto fue agrupada en nueve libros, los cuales fueron titulados en honor a las musas;[27] en el libro III, se encuentra una discusión entre tres personajes persas del siglo VI a.C. (Megabizo, Otanes y Darío), los cuales intentan definir qué tipo de gobierno se quiere tener en Persia después de la muerte del rey Cambises, cuando unos magos se habían apoderado del reino, pero acababan de ser derrotados.

Los tres personajes representan las tres propuestas diferentes que debían ser consideradas por un consejo de 7 personas (los *septemviros*) para decidir el futuro del país y empezaron a exponer cada uno su propuesta y sus razones. El primero en hablar fue Ótanes, quien aconsejaba "que se dejase en manos del pueblo la suma potestad del estado" (Herodoto, 2006, p.382), señalando que no se debía dejar el gobierno de todo un pueblo en manos de un individuo particular como monarca, porque un gobierno justo no podía provenir del capricho de una sola persona:

> No hay hombre más receloso y descontentadizo que un monarca[…]. Un estado republicano, además de llevar en su mismo nombre de isonomía la justicia igual para todos y con ella la mayor recomendación, no da prácticamente en ninguno de los vicios y desórdenes de un monarca[…]. Mi voto es anular el estado monárquico y sustituirle el gobierno popular, que al cabo en todo género de bienes siempre lo más es lo mejor (Heródoto, 2006, p. 383).

---

26 "Heródoto quiere conocer el mundo y a sus habitantes, conocerlos para luego describirlos. Describir, sobre todo, las grandes y maravillosas hazañas, así de los griegos como de los bárbaros" (Kapuscinski, 2006, p. 70).

27 Los libros están titulados de la siguiente manera en honor a las musas: Clío, Euterpe, Talía, Melpómene, Tepsícore, Erato, Polimnia, Urania y Calíope. El relato que expone la discusión sobre las tres formas de gobierno entre los persas está consignado en el libro III dedicado a Talía, en las partes 80 a 88 (Heródoto, 2006, pp. 381-391).

Es interesante notar que Ótanes no habla explícitamente del concepto de democracia sino de Isonomía (ἰσονομία), que en griego significa igualdad ante la ley, pero en cuyo concepto se incluye la igualdad de todos los ciudadanos para participar en los asuntos públicos, lo cual implica la necesidad de asambleas y la posibilidad de que cualquier ciudadano pueda ser electo para cargos con responsabilidad para dirigir la ciudad. De hecho, aquí está de manera clara el concepto de *pueblo* (δῆμος), que dará origen posteriormente a la palabra compuesta más extendida de democracia (δῆμος y κράτος) como poder del pueblo entre los griegos.

La segunda intervención fue la de Megabizo, quien propone el modelo de la aristocracia, que también aquí muchos traducen como *oligarquía*.[28] Empezó contradiciendo abiertamente la posición de Ótanes al señalar que, aunque coinciden en el deseo de acabar con la tiranía,

> nada hay más temerario en el pensar que el imperito vulgo ni más insolente en el querer que el vil y soez populacho[…]. De ningun modo puede aprobarse que para huir la altivez de un soberano se quiera ir a parar en la insolencia del vulgo de suyo desatento y desenfrenado; pues al cabo un soberano sabe lo que hace cuando obra; pero el vulgo obra según le viene a las mientes, sin saber lo que hace ni por qué lo hace. Por eso concluye: 'debemos nosotros escoger un consejo compuesto de los sujetos más cabales del estado' (Heródoto, 2006, p. 384).

De esta manera "las resoluciones públicas serán las más acertadas, como debe suponerse siendo dictadas por hombres del mayor crédito y reputación" (Heródoto, 2006, pp. 384-385). Vino, entonces, la tercera intervención de Darío, quien desaprobó tanto el modelo de Ótanes como el de Megabizo, y por ello, quería fundamentar que el gobierno que se debía elegir era el de la monarquía:

---

28 El concepto de *aristocracia* como gobierno de los mejores será el preferido por Platón, Aristóteles y la mayoría de los filósofos antiguos; la raíz griega se encuentra en ἄριστος y κράτος, en donde la primera, aunque significa literalmente "lo que está en la punta", es traducida generalmente como "lo mejor, lo excelente", y por ello, representa el modelo en donde los que gobiernan son los mejores ciudadanos. La palabra *oligarquía* actualmente está más cargada de negatividad, aunque solo expresa el gobierno de unos pocos; ὀλίγος significa "pocos y reducidos", mientras que ἄρχω significa "mandar o ser el primero".

> de los tres gobiernos propuestos, el del vulgo, el de los nobles y el de un monarca, aun cuando se suponga cada cual en un género el mejor, el de un rey opino que excede en mucho a los demás. Y opino así porque no veo que pueda darse persona más adecuada para el gobierno que la de un varón en todo grande y sobresaliente, que asistido de una prudencia política igual a sus eminentes talentos, sepa regir el cuerpo entero de la monarquía de modo que en nada se le pueda reprender (Heródoto, 2006, p. 385).

A Darío le parecía evidente el mal que se ocasiona cuando se le da al vulgo, al pueblo, el derecho a gobernar, porque se fomenta mucho la corrupción en el manejo de los negocios entre puros individuos y, con tantos que intervienen, solo se produce un desorden público. Se enfoca también en atacar el modelo de la oligarquía porque considera que esos pocos siempre estarán compitiendo entre ellos con gran aversión y odio de unos contra otros, debido a que cada uno quiere lucirse más y aparecer como cabeza de las resoluciones públicas. Las grandes discordias y las enemistades nunca podrán crear un gobierno justo. Su conclusión lógica, comparando con la isonomía y la oligarquía es que "la monarquía es el gobierno más acertado" (Heródoto, 2006, p. 386). Enfoca su último argumento a la misma historia de Persia:

> Y, para decirlo en una palabra, ¿de dónde vino a la Persia, pregunto, la independencia y libertad pública? ¿Quién fue el autor de su imperio? ¿Fue acaso el pueblo? ¿Fue por ventura la oligarquía? ¿O fue más bien un monarca? En suma, mi parecer es que nosotros los persas, hechos antes libres y señores del imperio por un varón, por el gran Ciro, mantengamos el mismo sistema de gobierno (Heródoto, 2006, p. 386).

Es interesante el proceder del grupo de los siete como consejo de notables, porque entre ellos mismos mantuvieron una discusión ordenada y decidieron en su pequeña asamblea por voto mayoritario el modelo monárquico. Los cuatro restantes que no hablaron apoyaron la propuesta de Darío para lograr cinco votos de un total de siete. Sin embargo, aunque la decisión estaba tomada, quedaron dos problemas inmediatos. Primero, ¿cómo se iban a supeditar las opiniones minoritarias a la decisión de la mayoría? Segundo, ¿cómo iban a decidir los siete quién de ellos iba a ser el rey gobernante?

Uno podría suponer que ante una decisión mayoritaria las minorías deberían supeditarse, pero no fue el caso de Ótanes. Al perder su propuesta con el modelo de la ἰσονομία, manifestó inmediatamente lo siguiente: aunque tenía derecho, él no quería ser considerado entre los candidatos a gobernar como monarca porque no quería mandar como rey; sin embargo, tampoco quería ser obligado a obedecer como súbdito. Por eso, expresó lo siguiente: "Cedo todo el derecho que pudiera pretender, pero cedo con la expresa condición de no estar jamás yo ni alguno de mis descendientes a las órdenes del soberano" (Heródoto, 2006, p. 387). Si a esto lo podemos llamar un conflicto social posterior a una decisión mayoritaria de un consejo, lo que tenemos es que el resto de los *septemviros* aceptó la decisión de Ótanes y se le permitió a él y su familia ser autónomo e independiente entre los persas reconociendo como causa de esta prerrogativa el haber sido principal autor y dirigente del movimiento que había derrocado a los magos: sería independiente pero respetuoso de la monarquía con acceso directo para cualquier asunto con el monarca electo.

Sin embargo, quedaba entre los otros miembros del consejo la decisión para elegir al futuro rey porque todos se sentían con derecho a serlo. De esta manera, como no podían lograr consenso para ello, lo quisieron dejar a la suerte:

> [en] lo tocante al punto principal de la elección al trono, acordaron tomar el medio de montar los seis a caballo en los arrabales de Susa, y nombrar y reconocer por rey a aquel cuyo caballo relinchase el primero a la salida del sol. (Heródoto, 2006, p. 388).

Este factor de la suerte también se aplicaría en muchos momentos en la vida democrática de Atenas cuando se quería que la responsabilidad de diversos cargos públicos no fuera determinada por ciertos líderes o grupos de poder sino por la voluntad de los dioses. Lo que resulta sorprendente en el ámbito de la política y de los grupos de poder es que desde entonces, la misma suerte podía ser manipulada, tal como observamos en la habilidad de Darío para poder ser declarado rey gobernante.

Una vez tomada la decisión del método para designar al rey, Darío empezó a discutir con Ebares –un caballerizo muy ingenioso– la posibilidad de manipular la suerte para que todo saliera a su favor. Estaba

decidido entonces que uno de ellos sería rey, cuando estando los seis montados a caballo, solo el que estuviera sobre el animal que primero relinchara al salir el sol sería declarado monarca. Darío le señalaba a Ebares que necesitaban tretas y recursos para que fuera su caballo el primero que relinchara en el momento adecuado; no quería que nadie le arrebatara el premio de la corona y le manifestaba: "Más vale maña que fuerza, y mañas hay aquí y recursos para todo" (Herodoto, 2006, p. 388).

¿Es posible manipular la suerte? Parece que en política todo puede ser posible, pero es cuestión de analizar bien lo que se quiere y estudiar las condiciones precisas para poder lograrlo. En este caso, el caballerizo Ebares tomó el caballo de Darío y estuvo ensayando toda la noche acercándole una yegua con el fin de alborotarlo numerosas veces para provocar el instinto sexual del animal; con ello, el caballo se excitaba y se sobresaltaba relinchando porque el caballerizo no lo quería dejar satisfecho. De esta manera, cuando al día siguiente temprano al rayar el alba salieron los seis candidatos en sus caballos a pasear por los arrabales, en el momento en que Ebares acercó la yegua al caballo de Darío, este inmediatamente empezó a relinchar. Esto coincidió con la aparición repentina de un rayo en el cielo, lo cual fue un hecho más que convenció a todos de que los dioses lo habían elegido para ser rey. De esta manera, "Darío, hijo de Histaspes, fue no solo proclamado en Susa, sino reconocido también por rey de todos los Vasallos del Asia, a quienes antes Ciro y después Cambises habían subyugado" (Heródoto, 2006, p. 390). Una vez ya siendo rey, mandó construir y erigir una estatua de mármol del caballo, con el nombre del animal y del caballerizo Ebares.

Sabemos que Darío I (549-486 a.C.), rey de Persia y padre de Jerjes I, empezó a gobernar en el 521 a.C., y fue declarado monarca después de la muerte de Cambises y después de derrocar a los magos usurpadores. Atenas, en contraste, ya había tenido la experiencia de la Constitución de Solón (638-558 a.C.), quien había impulsado numerosas reformas que aliviaban a los campesinos más pobres pero sin haber llegado a impulsar alguna reforma agraria sobre una mejor distribución de las tierras. Sin embargo, estos sucesos del ascenso de Darío en Persia ocurrieron antes del período de Clístenes (570-507 a.C.), quien fue en realidad el impulsor práctico de acciones que tenían como base la decisión de las asambleas, en donde se empezó a difundir abiertamente el modelo de la democracia; por ello, es sobre todo a Clístenes a quien

hay que reconocer como el iniciador de la democracia en Atenas, especialmente cuando nos referimos a los procesos de decisiones directas en las asambleas en contraste con gobiernos en un entorno más amplio donde dominaba la monarquía.

De Clístenes a Pericles

Si reconocemos a Solón como el primer antecedente del gobierno democrático, las prácticas de participación ciudadana en Atenas sucedieron más bien por las reformas radicales de Clístenes en el 508 y 507 a.C., después de haber derrocado, a través de una rebelión popular, al gobernante Hippias, que había sido impuesto por su padre, Pisístrato, quien había tenido la intención de formar una monarquía hereditaria.

Aunque tuvieron distintas formas de actuar en el gobierno, tanto Pisístrato como sus hijos Hiparco e Hipías, los tres son el símbolo de la tiranía, la cual fue fuertemente criticada por Jenofonte (en el *Hierón*: diálogo entre el tirano Hierón y el poeta Simónides), por Platón (en los libros 8 y 9 de la *República*) y por Aristóteles (en su texto sobre *Política*), por lo que expresa la concentración de poder en un solo hombre y la supresión de las libertades ciudadanas, con lo cual nunca se puede sostener la estabilidad de un régimen. Así, en el caso de Atenas, los llamados pisistrátidas, unos más moderados que otros, dieron paso a la práctica de una democracia directa (Blázquez, 2005).

Clístenes retomó el concepto de ἰσονομία de Solón, como igualdad ante la ley, con una nueva distribución de las tribus para superar la tradición de pertenencia familiar con el concepto de *polis*, en donde cada grupo de habitantes podía decidir en común las políticas públicas de sus gobiernos locales. Se sustituyeron las cuatro tribus constituidas conforme a la pertenencia familiar por 10 grupos territoriales cuyo rasgo fundamental era la vida en común y no la herencia de sangre. Se trataba de crear una nueva cultura con el concepto de ciudadanía que pudiera superar la concepción de derechos como una herencia familiar, que era lo tradicional en las oligarquías. Apareció entonces el concepto de *demes* (δήμη, muy identificado luego como *demos o* δῆμος); lo importante era la distribución de los *Demos* definidos sobre todo a partir de la vecindad y comunidad de las personas y no por criterios de parentesco, lo que era propio de la aristocracia. Más que la separación por familias o clanes,

la identidad empezó a ser forjada a partir de las πόλις, muy unida ya al concepto de pueblo como ciudadanos con derechos. En términos verbales, en adelante, por ejemplo, un individuo, más que ser señalado por el apellido de su familia, empezó a ser conocido en su apellido por la *polis* o ciudad a la que pertenecía: Tales de Mileto, Temístocles de Atenas, Aristóteles el Estagirita (de Estagira), Herodoto de Halicarnaso, Apolonio de Rodas, Epaminondas de Tebas, Zenón de Elea, etcétera.

Clístenes introdujo la práctica de los sorteos para la designación de los cargos públicos, los cuales iban a representar a todos los pueblos en el Consejo de los 500,[29] que era la Βουλή como asamblea de ciudadanos electos para discutir los asunto públicos: eran 50 ciudadanos electos en cada una de las 10 circunscripciones (agrupadas geográficamente según estuvieran en la costa, en las montañas o en los centros urbanos), convirtiéndolo en una verdadera *ekklesía,*[30] donde incluso el presidente de la asamblea era sorteado cada día. Por ello, la estructura democrática en la Constitución de Atenas, aunque Solón es el inspirador, comenzó realmente con Clístenes.

Cada año podían cambiar estos representantes con la intención de que todos los ciudadanos llegaran a participar en ese consejo por lo menos una vez en la vida. Solón había instaurado en el 594 a.C. esta asamblea con 400 miembros, pero Clístenes la amplió a 500, con funciones administrativas, legislativas y judiciales. Es muy importante ver la

29 Antes de Solón, las funciones de la Βουλή eran desempeñadas por el Consejo del Aerópago, controlado por los εὐπατρίδαι con poderes decisorios en un modelo aristocrático. Algunos historiadores sugieren que fue precisamente Solón quien lo formalizó. Un antecedente más antiguo sería el grupo de jefes militares de Grecia que marcharon a la guerra de Troya bajo las órdenes del rey Agamenón; sin embargo, esta figura de consejo en tiempos antiguos solamente tenía funciones de asesoría porque las decisiones las tomaba definitivamente el rey. Después de que Filipo II de Macedonia conquistó toda Grecia, la figura de la Βουλή permaneció en Atenas pero se quitó la elección ciudadana por sorteo y prevaleció la elección de sus miembros solo a partir de los grupos económicos más poderosos, de manera semejante a como sucedió poco a poco en la República romana con la existencia del Senado, de los siglos IV al I a.C.

30 Para algunos autores, esta asamblea es el logro más importante de Clístenes, que avanzaba cualitativamente en relación a Solón, quien sólo había dado poder al pueblo en los tribunales. "Hay sólo una medida de Clístenes atestiguada positivamente: la creación de un Consejo de 500 personas, que había de preparar los asuntos de la Asamblea popular" (Gschnitzer, 1987, p. 129).

introducción de los sorteos en los inicios del proceso democrático porque se daba más importancia a la suerte queriendo evitar la manipulación en los procesos electorales, en donde políticos profesionales podían influir en la selección de los candidatos:

> La importancia atribuida al sorteo reflejaba la consideración de cada ciudadano como igual políticamente al resto. A diferencia de la elección, considerada un procedimiento típicamente aristocrático, puesto que presuponía la diferencia entre unos pocos selectos y la mayoría, el sorteo implicaba que todos pueden alternativamente gobernar y ser gobernados, mediante un adecuado sistema de rotación (Pisarello, 2011, p. 33).

Además, en el ámbito de la justicia, también se expresó una mayor participación ciudadana cuando casi todos los conflictos surgidos entre la población se llevaban a los tribunales populares. El mismo día de la presentación de la querella eran elegidos los jurados también por sorteo con el objeto de evitar presiones y corrupción.

Con las reformas de Clístenes, se pudo observar que los *eupátridas* (la nobleza o la aristocracia) perdieron gran parte de su poder, el cual quedó en manos de los ciudadanos. Sin embargo, los datos históricos no ofrecen una relación detallada sobre lo ocurrido con Clístenes después de las reformas; solamente se habla de que la estructura de participación democrática permaneció y se amplió en Atenas a través de las reformas constitucionales implementadas: creció el número de miembros de la *Boulé* pero, sobre todo, al subir el número de las magistraturas y los tribunales populares, definitivamente quedó reducido el poder del Consejo del Areópago para trasladarse de manera efectiva a la *ekklesía*, a la comunidad de los ciudadanos.

Clístenes vivió del 570 al 507 a.C., y con él los historiadores reconocen el verdadero inicio del modelo democrático, que iba a durar en Atenas hasta el 322 a.C.,[31] cuando el poder de los macedonios

31 Una interrupción clara de todo este período democrático fue a partir del momento de la derrota de Atenas por Esparta en el fin de la guerra del Peloponeso en el 404 a.C. Esparta, con su victoria, hizo desaparecer el modelo democrático al imponer un gobierno títere de "treinta tiranos"; sin embargo, con tanto autoritarismo y violencia sobre la población, este gobierno proespartano solo pudo subsistir por un año para ser derrocado por atenienses y aliados pero también en una negociación directa con Esparta; volvió luego el sistema democrático en Atenas.

(primero de Filipo II, luego de Alejandro y sus sucesores) se encargó de destruir todas las instituciones democráticas de la ciudad. Así, con variadas opiniones,[32] se podría señalar que

> el período democrático abarcó unos 185 años, entre 507 a.n.e. y 322 a.n.e.[…]. Se desarrolló con cierta normalidad y solo se vio interrumpido por algunos levantamientos oligárquicos aislados, como el de los Treinta Tiranos. La fase radical, en todo caso, de la democracia ateniense, tuvo lugar con los gobiernos de Efialtes y Pericles (Pisarello, 2011, p. 33).

Una de las prácticas del poder del pueblo creada por Clístenes ha sido llamada el ὀστρακισμός (ostracismo), de la cual hablaremos después con el significado de la expulsión de ciudadanos a través del voto popular. Esta acción de intervención de los ciudadanos para mandar al exilio a alguno de sus líderes políticos, cuyo programa querían reprobar sobre otro, implicaba un ejercicio de democracia directa que tenía el objeto de evitar de nuevo la tiranía o el intento de los aristócratas de imponer un líder. Como veremos más adelante, esta medida es polémica en sus virtudes y desviaciones, puesto que el pueblo tuvo el poder de desterrar a líderes con los que no concordaba, pero su práctica hace recordar algunas acciones de la revolución cultural china de 1968, cuando grupos populares destituían a determinados líderes del partido comunista y los ejecutaban, según el sentir del momento.

Después de Clístenes, podemos enfatizar mucho el papel de Efialtes como el gran acompañante de Pericles en su idea de profundizar los procesos democráticos en el período posterior a las victorias contra los persas. De esta manera, al iniciar el siglo v a.C. Grecia vivió un contexto histórico glorioso muy diferente porque experimentó un período de unidad con unas 70 *polis* (aunque muchas otras apoyaron a los persas), la llamada ἀμφικτυονία (*anfictionía*) como confederación de ciudades, con una estabilidad triunfante después de la victoria sobre la invasión

32 En el siglo xx, en noviembre de 1922, se llevó a cabo un simposio organizado por la Academia Ateniense a través de su presidente Michel Skellariou; ahí se mencionaba explícitamente que se estaban celebrando los 2,500 años de la democracia. En esta versión, la democracia en Atenas se remonta hasta 578 a.C., tiempo en que Solón había llegado a ser arconte de la ciudad y había querido llevar a cabo las reformas prometidas en la Constitución que él había elaborado (Mogens, 2016, p. 19).

persa. Primero había sucedido la victoria dirigida por Milcíades en la batalla de Maratón en el 490 a.C. cuando se infligió una gran derrota al intento de los persas de Darío I de desembarcar en las costas de Grecia, en ese lugar tan cercano a Atenas; después, se repitieron los triunfos militares definitivos sobre los persas dirigidos por Jerjes en las renombradas victorias para los griegos en Salamina (480 a.C.) y en Platea[33] y Micala (479 a.C.). Estos hechos relatados sobre todo por Herodoto marcaron el rumbo histórico del continente europeo en Occidente, lo cual dio a Atenas un papel predominante con su modelo democrático pero ya convertida la ciudad en un imperio que posteriormente tuvo que enfrentarse con Esparta en la Guerra del Peloponeso a finales del siglo v a.C.

Se habla ya de Efialtes en el año 465 a.C. como jefe del partido democrático de Atenas, acompañado por Pericles: ambos querían seguir la tradición iniciada por Clístenes y Solón radicalizando las prácticas de intervención masiva de los ciudadanos y se enfrentaban a los opositores del grupo aristocrático lidereados por Cimón, quienes se oponían a dichas reformas. Efialtes y Pericles son, de hecho, los iniciadores de un modelo más radical de democracia al propiciar la participación del pueblo en contra de la élite simbolizada en el Consejo del Areópago. En esa confrontación política, Efialtes fue asesinado en el 461 a.C. por los aristócratas, y de esta manera, el poder hegemónico en Atenas pasó a la dirección de Pericles, quien es el más significativo en este siglo de oro, no solo por el poder inmenso acumulado por Atenas sino también por la promoción del modelo de la democracia que se fue imponiendo en muchas otras ciudades.

> Las reformas de Efialtes encontraron una férrea resistencia entre la aristocracia, que urdió un complot en su contra y lo asesinó. Sus políticas de cambio fueron continuadas por Pericles, quien previamente consiguió el ostracismo de su antagonista Cimón, jefe del partido aristocrático (Pisarello, 2011, p. 34).

33 En Salamina había sido derrotado el mismo Jerjes, quien tuvo que volver a su propio reino, pero en Grecia había quedado Mardonio como comandante persa para persistir en la invasión. En Platea, en Beocia, murió el mismo Mardonio, y en ese mismo año, en la batalla en la base del monte Mícala, en Jonia, junto a la isla de Samos, fueron derrotados los últimos remanentes persas, con lo cual Persia abandonó totalmente la idea de dominar Grecia.

De esta manera, le llegó la oportunidad a Pericles para gobernar Atenas, y lo hizo por un tiempo prolongado de 32 años: desde el asesinato de Efialtes en el 461 hasta el 429 a.C., cuando murió por la peste que asoló la ciudad y en los inicios de la guerra del Peloponeso. Él se ha convertido en el gran representante del siglo de oro de Grecia; sin embargo, aunque es el gran símbolo del modelo democrático, en una época en que Atenas se había convertido en imperio, gobernó en ocasiones con un poder casi absoluto pero enfocado, como dice Plutarco, a la concordia y el bienestar, influido en gran medida por el filósofo presocrático Anaxágoras de Clazomene.

En Atenas continuaba en el siglo v la oposición entre dos corrientes políticas: la de los aristócratas que querían volver al poder y la de los demócratas herederos de Solón y Clístenes: "siendo dos los bandos que dominaban en la ciudad, el de Tucídides y el de Pericles" (Plutarco, 1821, Pericles, núm. vi),[34] con un gran enfrentamiento en el año 444 a.C. hasta que, en una votación de ostracismo, Tucídides fue desterrado en el 442 a.C., de manera semejante a como lo había sido su aliado, el talentoso general Cimón anteriormente en el año 461 a.C. La alianza entre Tucídides y Cimón, el militar griego hijo de Milcíades (quien había sido el gran héroe de la batalla de Maratón contra los persas), consolidó el poder de un grupo de aristócratas y produjo una fuerte batalla política de casi 20 años contra Pericles para escenificar ese enfrentamiento entre dos modelos de gobierno. Finalmente, ambos opositores fueron derrotados políticamente por el poder popular, y sufrieron el ostracismo para dejar como único hegemón a Pericles.[35]

La vida de Pericles fue un proceso de transformación personal significativo con mucho cálculo político porque provenía él mismo de un ambiente aristocrático de mucha riqueza, linaje y poder económico, y sin embargo, fue optando poco a poco por el interés general de las mayorías:

> Se fue Pericles aproximando al pueblo, con tal arte que tomó la causa de la muchedumbre y de los pobres, en vez de la de los pocos y los ricos,

34 Este Tucídides político y uno de los líderes del grupo aristocrático es diferente del Tucídides historiador, autor de la Guerra del Peloponeso. Tucídides había hecho una fuerte alianza con el general Cimón, quien gozaba de mucha simpatía entre los atenienses: por un tiempo representaron la férrea oposición al arconte Pericles, queriendo revertir los cambios constitucionales que había impulsado Efialtes.

35 Para el 442 a.C., dice Plutarco (1821) que "desvanecido el poder de Tucídides, recayó en Pericles todo el manejo de los negocios públicos" (Pericles, núm. vi).

> no obstante que su carácter nada tenía de popular,… y observando que Cimón era aristocrático y muy preciado de lo mejor de la ciudad, se puso del lado de los muchos, tanto para labrarse su seguridad propia, como para formar contra éste un partido poderoso. Aun en lo relativo al método de vida tomó desde entonces otro sistema; porque parece que para él no había en la ciudad otro camino que el de la plaza pública y el consejo (Plutarco, 1821, Pericles, núm. VII).

Esta idea de ponerse de lado de las mayorías es un principio básico de la democracia, pero especialmente para poder en momentos determinantes de decisión, lograr su apoyo en determinadas votaciones sobre los proyectos de la ciudad. En este sentido, uno de los puntos fundamentales ha sido cómo acercarse a la multitud de los ciudadanos para conseguir su apoyo. En el tiempo contemporáneo se ha utilizado mucho el concepto de populismo para explicar cómo, por ejemplo, se hacen determinados programas gubernamentales de distribución de la riqueza social solamente para atraer la simpatía del pueblo hacia la personalidad del gobernante; se trata de un tema muy debatido sobre el que haremos alguna observación en las conclusiones. Así se señalan diversas acciones de Pericles en Atenas en aquel tiempo:

> Muchos han escrito que bajo él fue por la primera vez seducida la plebe con repartimientos y con pagarle los espectáculos y darle jornal… Con las dádivas, pues, para los teatros y para los juicios, y con otros premios y diversiones, corrompió a la muchedumbre, y se valió de su poder contra el consejo del Areópago (Plutarco, 1821, Pericles, núm. IX).

Con esta estrategia, los aristócratas perdieron a sus principales líderes, primero a Cimón y posteriormente a Tucídides, y el camino para la hegemonía del proyecto de Pericles quedó despejado.

> Hizo que el partido se llamara plebe, y el otro oligarquía o de los pocos. Por esto mismo, soltando más entonces Pericles las riendas a la plebe, gobernaba a gusto de esta, disponiendo que continuamente hubiese en la ciudad o un espectáculo público o un banquete solemne o una ceremonia aparatosa, entreteniendo al pueblo con diversiones del mejor gusto (Plutarco, 1821, Pericles, núm. XI).

Es muy interesante considerar en el modelo democrático cómo se pueden mezclar los liderazgos personales y los proyectos generales de la comunidad. Se puede decir que, sin ser monarca, Pericles llegó a tener todas las facultades de un monarca con apoyo de la multitud en un tiempo de estabilidad política de Atenas, décadas después de la derrota de los persas y en un contexto de prosperidad económica y con poder dominante imperial en todo un conjunto de ciudades-Estado. Por su habilidad para la música, se señala que llegaba a intervenir dentro de los espectáculos señalando qué melodías se debían tañer con la flauta o cantar o tocar con la cítara. Con tal bonanza y prosperidad distribuyendo la riqueza pública, muchos han llegado a cuestionar si bajo la apariencia de gobernar para la multitud, en realidad podría tratarse de un gobierno unipersonal o aristocrático por la forma de tomar las decisiones, aunque estas fueran luego avaladas por las asambleas. Mogens llega a mencionar el juicio de Descartes criticando abiertamente el gobierno absoluto de Pericles:[36] "according to J.J. Rousseau, Periklean Athens was no longer a democracy, but a tyrannic aristocracy governed by *savans et orateurs*" (Mogens, 1992, pp. 18-19).

Otro aspecto por el que se recuerda mucho a Pericles fue por la construcción de grandes obras públicas en el Partenón y en sus alrededores, con una gran delicadeza de arte y grandiosidad que empezaron a hacer de Atenas una ciudad sobresaliente en toda Grecia y en todo el mundo alrededor, al tener grandes ejecutores como Fidias, Calícrates e Ictino. Cuando fue criticado por estos gastos tan onerosos para las arcas públicas señalando que dilapidaba el tesoro, él llegó a insistir en lo necesario que eran las obras para el gran símbolo de la ciudad y que si la gente no aceptaba que los recursos salieran de las arcas públicas, él mismo las seguiría construyendo con los propios. El pueblo, entonces, aceptó que todos esos proyectos siguieran siendo de la ciudad tanto por la gloria eterna que dejarían para la posteridad como por los miles de empleos

36 Siempre serán polémicos estos juicios entre los analistas. El mismo Mogens (1992) señala que posteriormente tres grandes historiadores (el inglés George Grote, el francés Victor Duruy y el alemán Ernst Curtius, metidos todos en la política europea del siglo XIX), con sus profundos estudios, se inspiraban sobre todo en la democracia griega: "The three leading historians were all liberals, and they all took a favourable view of Athenian democracy, especially the democracy in the age of Perikles" (p. 20).

generados para un gran número de habitantes. Se trataba de distribuir entre la mayoría el bienestar y la abundancia, pero se podía comprobar que jamás cedió a la corrupción porque no llegó a robar recursos públicos para su beneficio personal, y controlaba con austeridad los gastos de su propia casa, a pesar de todo el poder que llegó a concentrar.

Podemos detenernos un poco en ese problema contemporáneo de las llamadas democracias en estados que se han convertido en imperios y que quieren exportar o imponer en ocasiones por la fuerza el modelo electoral a otras comunidades políticas. Este modelo es presentado hoy solamente bajo el único criterio de selección de los gobernantes a través de los procesos electorales, lo cual no era el criterio principal en la Grecia antigua. De todas maneras, la hegemonía de Atenas en el siglo v a.C., después de la victoria sobre los persas en tiempo de Pericles, dio ocasión para imponer su modelo en otras comunidades. Siendo tan numerosas las ciudades-Estado, la realidad es que Atenas se convirtió en una ciudad próspera con poder imperial y que exportaba en muchas ocasiones por la fuerza su régimen de gobierno a otras ciudades, haciendo coincidir los conceptos de imperio y democracia.

Alrededor de la década del 440 a.C., "el sistema imperial ateniense abarcaba a unas 150 ciudades, principalmente jónicas, que pagaban una suma anual en dinero al tesoro central de Atenas" (Anderson, 1999, p. 36). Con la gran influencia del poder central del imperio, "la tutela ateniense significaba por lo general la instalación local de regímenes democráticos, acordes con los de la propia ciudad imperial y la carga financiera de los tributos recaía sobre las clases altas" (Anderson, 1999, p. 37), con lo que se logró el apoyo de los sectores empobrecidos de las poblaciones.

Con el poder imperial que tenían, "los Atenienses navegaban por donde les placía, teniendo bajo su dominio todo el mar" (Plutarco, 1821: Pericles, núm. xx). Sin embargo, había conflictos territoriales continuos y choques de intereses económicos y mercantiles con otras ciudades; existió además en algunos momentos la tentación de extender el dominio ateniense hasta Egipto, Sicilia o Cartago. Debió haber sido muy alta la capacidad de liderazgo político y militar de Pericles para lidiar con la situación de tantas ciudades, algunas de las cuales fueron sometidas; otras eran aliadas y muchas otras enemigas. Tuvo múltiples conflictos bélicos con diversas ciudades, y cuando lograba la victoria podía imponer su propio modelo de gobierno como en el caso de Samo, una isla en la costa

oriental del mar Egeo: "Pericles, deshizo la oligarquía que tenía el mando en Samo[…], trató a los Samios como lo tenía resuelto, y estableciendo la democracia, dio la vuelta a Atenas" (Plutarco, 1821, Pericles, núm. xxv).

De hecho, las causas de la larga guerra del Peloponeso (del 431 al 404 a.C.) surgieron precisamente con el crecimiento del poder económico, comercial y militar de Atenas en toda Grecia y del poder marítimo en el mar Egeo. Los enfrentamientos militares empezaron en el año 431 a.C. entre dos grupos de ciudades: Atenas, lidereando a numerosos estados en la Liga de Delos, y Esparta, al frente de otros estados en la Liga del Peloponeso.

Tal vez el conflicto bélico entre Atenas y Esparta pudo haberse evitado. El detonante llegó con el auge económico comercial de la ciudad de Megara, tan solo a unos 40 kilómetros de la Acrópolis pero aliada y muy unida con los espartanos. En el año 432 a.C. Pericles promovió e hizo aprobar un decreto de embargo económico que impedía a los ciudadanos megarenses llegar a cualquier puerto del mar Egeo. Primero fue la mediación y negociación porque el rey Arquidamo, de Esparta, buscaba algún tipo de acuerdo pero exigía la derogación del decreto sobre el embargo a Megara. Luego, en la asamblea de Atenas hubo una gran discusión con unos a favor y otros en contra, valorando estos últimos que no valía la pena ir a la guerra por ese motivo. Sin embargo, fue la posición de Pericles la que prevaleció porque al decir de Tucídides, Atenas era solo una democracia de nombre aunque en realidad era la palabra de Pericles[37] la que prevalecía; su opinión fue contundente: "Que ninguno crea que haríamos la guerra por una pequeñez… Si cedéis en esto, enseguida recibiréis otras órdenes de mayor importancia, pues creerán que esta vez habéis obedecido por miedo" (Pericles, citado en Murcia,

37 En la opinión de Plutarco, una de las razones reales de Pericles para ir a la guerra es que estaba perdiendo popularidad entre los ciudadanos debido a acusaciones de malversación de fondos sobre el financiamiento de obras públicas en la ciudad, y también sufrió ataques contra Aspasia de Mileto, quien con grandes cualidades en retórica y filosofía llegó a ser compañera íntima del propio Pericles, cuando los atenienses no podían soportar el peso de una mujer extranjera en su ciudad. "La hetaira Aspasia de Mileto (470-400 a. n. e.) llegaría a ocupar un papel político e intelectual destacado" (Pisarello, 2011, p. 34), pero por ser mujer y extranjera no gustaba su influencia a muchos atenienses. El nombre de Aspasia está mencionado en los escritos de Platón, Jenofonte y Aristófanes. El hijo de ambos, Pericles el joven, fue ejecutado después de la batalla de Arguinusas.

2023). El siguiente hecho fue el ataque de Megara sobre la ciudad de Platea, aliada de Atenas, lo que obligó a que llegaran contingentes de atenienses armados para tratar de protegerla. Con estas acciones, Esparta abandonó las negociaciones e inició con un gran ejército la invasión de territorio ateniense obligando a los ciudadanos rurales a refugiarse en masa dentro de los muros de Atenas.

En el inicio de esa terrible guerra murió Pericles por la peste que asoló la ciudad debido a la gran concentración de población dentro de sus muros; fue un duro golpe para Atenas porque el principal liderazgo, conservando todavía las formas democráticas de sus instituciones, se extravió en personajes como Cleón, Alcibíades, Nicias, el militar Demóstenes, etcétera. A pesar de todo, el tiempo de Pericles es considerado como la edad de oro de la democracia ateniense radical por las prácticas continuas que realizaban en las asambleas para tomar decisiones trascendentales. Además, queda idealizado el concepto del poder del pueblo en la oración fúnebre de Pericles cuando llegaron las primeras víctimas de la guerra contra Esparta y sus funerales fueron celebrados con gran honor en Atenas durante tres días. Pericles tomó la palabra y ensalzó el gran modelo democrático que vivían, impulsado por gobernantes anteriores, quienes habían creado una forma de gobierno novedosa y provechosa. Pericles insistía en que los atenienses eran hombres libres y que, si bien antes estaban sometidos a unos pocos, ahora eran ellos los que decidían su propio destino y cualquiera podía presentar su candidatura para los cargos públicos. Existía una vinculación fundamental entre el individuo singular y el cuerpo colectivo de la ciudad.

> Tenemos una república que no sigue las leyes de las otras ciudades vecinas y comarcanas, sino que da leyes y ejemplo a los otros, y nuestro gobierno se llama democracia, porque la administración de la república no pertenece ni está en pocos sino en muchos. Por lo cual cada uno de nosotros, de cualquier estado o condición que sea, si tiene algún conocimiento de virtud, tan obligado está a procurar el bien y honra de la ciudad como los otros, y no será nombrado para ningún cargo, ni honrado, ni acatado por su linaje o solar, sino tan solo por su virtud y bondad. Que por pobre o de bajo suelo que sea, con tal que pueda hacer bien y provecho a la república, no será excluido de los cargos y dignidades públicas (Pericles, citado en Tucídides, 1986, p. 113).

Además, Pericles estaba hablando de un modelo democrático referido no únicamente a la forma de elegir a los gobernantes por toda la población o en sorteo, sino también de un régimen en que había ido desapareciendo en el ser humano esta distinción entre lo particular y lo colectivo, porque "todos cuidan de igual modo de las cosas de la república que tocan al bien común, como de las suyas propias, y ocupados en sus negocios particulares, procuran estar enterados de los del común"[38] (Pericles, citado en Tucídides, 1986, p. 114). Por ello vendría luego la definición fundamental del ser humano, según Aristóteles, como un ser o animal político (ζῷον πολιτικόν).

La democracia, en este sentido, se convierte también en una propuesta ideal y universalizable, porque afirma Perícles que Atenas es "una regla para toda Grecia, y un cuerpo bastante y suficiente para administrar y dirigir bien a muchas gentes en cualquier género de cosas" (Perícles, citado en Tucídides, 1986, p. 114).

Sin embargo, sabemos que el siglo de oro de la Grecia antigua se vio en decadencia con la prolongada guerra del Peloponeso narrada por Tucídides el historiador. Se nos relatan las tres grandes etapas de este conflicto bélico: del 431 a.C. hasta la paz de Nicias en el 421; las desventuradas aventuras de los atenienses en su invasión a Sicilia del 415 al 413, y la etapa final del 413 al 404 a.C., que se libró en Jonia, en donde los espartanos tuvieron el apoyo persa para derrotar de manera definitiva la liga de Delos. En ese momento, terminó el régimen democrático ateniense porque Esparta impuso el gobierno de los 30 tiranos, aunque un año después en el 403 a.C. una revolución ciudadana los expulsó y restauró el modelo de la democracia, que duraría formalmente otros 100 años porque pudo subsistir hasta que el poder de Macedonia,

38 Qué interesante señalar esta experiencia o aspiración a vincular lo individual con lo colectivo. Actualmente mucho se ha hablado erróneamente del comunismo como un proyecto maligno y satánico cuando su significado etimológico es precisamente una vida social en que se puede realizar una distribución de la riqueza. Como práctica histórica también se puede acudir a la experiencia de las primeras comunidades cristianas después de la muerte de Jesucristo, como lo atestigua la vulgata de San Jerónimo: "*Multitudinis autem credentium erat cor unum, et anima sua: nec quisquam eorum, quae possidebat, aliquid suum esse dicebat, sed erant illis ommia communia*" (Actus Apostolorum, 4,32). La democracia, en este sentido, parece estar ligada también a no dejar que nadie pase hambre ni falta de vivienda: "todo lo tenían en común".

con Filipo II y Alejandro, se apoderó de toda Grecia. Sin embargo, las prácticas democráticas continuaron realizándose en Atenas después de ser derrotada por Esparta, especialmente en el período en que dejó de ser un imperio, durante el siglo IV a.C.

La democracia griega del siglo IV a.C.

Con la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso en el 404 a.C., Esparta impuso un gobierno oligárquico de 30 tiranos[39] que gobernaron de manera despótica, pero luego surgió una gran insurrección que, a través de una negociación con los espartanos, restauró de nuevo el modelo democrático, aunque ya no tuvo la radicalidad de tiempos anteriores.[40]

Atenas fue derrotada y la situación general del siglo IV a.C. fue de decadencia económica y política en todo el mundo de las ciudades griegas; la misma Esparta aparentemente triunfante sufrió consecuencias negativas de esa guerra del Peloponeso por las grandes deudas que tuvo que pagar a los persas con los que se había aliado para derrotar a los atenienses; pocas décadas después, los grandes enfrentamientos bélicos que Esparta tuvo con el general tebano Epaminondas hicieron que su ciudad y su hegemonía languideciera junto con la situación crítica de otras comunidades. Tebas se alzó con una gran victoria en Leuctra en el año 371 a.C. y sustituyó a Esparta en la hegemonía griega invadiendo en varias ocasiones el Peloponeso, pero su influencia se detuvo cuando el mismo Epaminondas fue muerto en la batalla de Mantinea en el 362 a.C. aunque sus enemigos habían sido derrotados.

---

39 Después de la guerra del Peloponeso, Esparta impuso como gobierno a estos 30 filoespartanos, que en realidad fue un gobierno títere que ejerció el poder con mucha tiranía y control sobre todos los ciudadanos. De aquí es como se los conoce con el nombre de los Treinta Tiranos. Su caída fue producto de una sublevación ciudadana pero no violenta porque fue el resultado de una fuerte negociación con Esparta. Platón hace muchas referencias en sus escritos con fuertes críticas a la manera de gobernar de estos 30 tiranos.

40 Esta diferencia de la democracia del siglo IV a.C. comparada con los anteriores es atestiguada por Momigliano (1973): "In the fourth century Athens was ruled by a minority of wealthy people […]. The interest in democratic institutions was declining […]. People were more interested in private life and private virtues and vices than in political achievements. Menander replaced Aristophanes, and *parresia* as a private virtue replaced *parresia* as a political right" (p. 260)

Mientras tanto, estaba creciendo el poder de Macedonia, primero bajo Filipo II y posteriormente con su hijo Alejandro. Tebas, Atenas, Esparta y todas las ciudades griegas fueron dominadas por el poder macedonio, aunque conservaran muchas de ellas cierta autonomía en su vida política hasta final del siglo. Es interesante observar en contraste cómo Atenas, cuando su poder político y militar se había disminuido con los sucesos de la guerra del Peloponeso y con su resultado final adverso, pudo tener el desarrollo de sus más grandes filósofos: Platón en la Academia y Aristóteles con el Liceo, recogiendo la herencia de Sócrates como gran pensador. Ellos tienen señalamientos muy importantes sobre las tres grandes formas de gobierno (aristocracia, democracia y monarquía), y saben que las tres pueden degenerar en oligarquía, demagogia y tiranía. La monarquía es la que prevalecería en el mundo antiguo y hasta la época feudal, pero era claramente minusvalorada por los filósofos griegos como forma de gobierno al centralizar las decisiones en una sola persona, aun cuando se podía pensar que cuando un solo gobernante podía ser bueno, era posible tener un buen gobierno, pero si ese solo gobernante, llevado por sus impulsos e intereses personales, era malo, todo el gobierno y la sociedad se corrompían.

De cualquier manera, permaneció una gran discusión sobre esos modelos diferentes y contrastantes a los que podría aspirar una sociedad. Más allá de un modelo monárquico,

> hay dos ideales de la organización política y social que se contraponen, 'democracia' y 'oligarquía', 'gobierno del pueblo' y 'gobierno de la minoría': el uno se tenía, generalmente, por cosa de las masas, el otro como propio de los ricos y notables (sin que nada se altere por el hecho de que habitualmente fueran personas ricas y notables quienes pilotaran ambos bandos) (Gschnitzer, 1987, p. 1439).

La experiencia democrática de Grecia permaneció en todo ese siglo en diversas de sus ciudades, especialmente en Atenas, pero terminó de manera clara en el 322 a.C., año en que también murieron Aristóteles y Demóstenes, cuando los generales sucesores de Alejandro destruyeron todas las instituciones locales. Quedaron sus múltiples y complicadas experiencias de participación ciudadana y, sobre todo, su propuesta teórica de gobierno del pueblo, la cual, aunque posteriormente fue olvidada

por muchos siglos, volvería a aparecer en la época moderna del siglo XVII como alternativa al estado absolutista y a los gobiernos oligárquicos.

La democracia en Atenas subsistió durante casi todo el siglo IV a.C. tanto en su propuesta de modelo universalizable como en la experiencia práctica de muchas ciudades, pero en la memoria colectiva quedaron dos experiencias que iban a influir en la forma como se debía matizar o moderar la radicalidad de la participación ciudadana: primero, la ejecución de los dirigentes militares en el 406 a.C, y luego, la condena a muerte de Sócrates en el 399 a. C.

La primera de ellas había sido el juicio y ejecución de seis generales atenienses[41] en los últimos años de la guerra del Peloponeso por decisión de la Asamblea de Atenas. Ocho estrategos habían sido enviados a Arginusas, en 406 a.C:, en la costa de Esmirna, en lo que hoy es Turquía, para enfrentar a los espartanos, a los cuales lograron derrotar en una batalla en el mar. Sin embargo, habían quedado muchos hoplitas supervivientes en los barcos destruidos por los espartanos, a los cuales acudieron los generales atenienses pero no pudieron llegar por la intensidad de una gran tormenta. En Atenas, se mezcló el júbilo por la victoria con la tristeza por la terrible suerte final de los que habían sobrevivido por un tiempo en el mar y que perecieron posteriormente. De esto último culparon a los generales y los llevaron a juicio. Dos de los generales huyeron a tiempo para salvar su vida pero los otros seis, entre los que estaba el hijo de Pericles, se presentaron voluntariamente para exponer y defender su causa. Sin embargo, el sentimiento por la pérdida de vidas de los atenienses en los barcos predominó en la asamblea, y en medio de una gran indignación ahí mismo los condenaron a muerte y los ejecutaron. Ahí se encuentra la posición de Sócrates, quien se oponía a la condena de los generales, dadas las intrigas políticas de muchos de sus compatriotas. Días después, muchos atenienses lamentaban dicha ejecución porque pensaban tanto en su posible inocencia como en la falta de militares dirigentes para continuar la guerra contra Esparta. Todavía, después de Arginusas, los espartanos enviaron una oferta de paz, la cual fue rechazada rotundamente por los integrantes de la orgullosa asamblea. Todos estos errores se hicieron evidentes cuando

41 Las principales fuentes que nos remiten los detalles de estos acontecimientos se encuentran en las *Helénicas* de Jenofonte y en la *Bibliotheca historica* de Diódoro de Sicilia.

dos años después Atenas finalmente fue derrotada en la batalla de Egospótamos en el 404 a.C. por los espartanos dirigidos por Lisandro, con lo cual tuvieron que rendirse: terminó la guerra del Peloponeso con una gran derrota. Se deshizo la Liga de Delos, y Atenas fue entregada a los espartanos, y las murallas de la ciudad, destruidas.

De esta manera, ya en el siglo IV a.C. pudo haber habido una tendencia a realizar reformas que pudieran limitar las tendencias emocionales del pueblo en los asuntos de guerra o en decisiones trascendentales y especializadas de política pública.[42] Las decisiones de la ciudad-Estado se realizaban por una simple mayoría donde participaban miles de ciudadanos; en este sentido, no se puede decir estrictamente que fueran decisiones de todo el *demos* sino de la mayoría que asistía a una asamblea, en donde el pueblo pobre o iletrado[43] era la mayoría. Ciertamente había discusión y debate otorgando una gran importancia a la retórica para el convencimiento de la multitud, pero de ahí se procedía inmediatamente a la toma de decisiones. En general, los atenienses creían en el sano juicio de todos los ciudadanos presentes, pero los grandes filósofos del siglo IV ya dudaban de la capacidad pensante de las mayorías en asuntos militares o en complejos problemas de política pública. La pregunta era válida cuando siempre se puede plantear que hay cierto tipo de decisiones tan difíciles y complejas que solo pueden

42 "Ellos simplemente querían modificar la constitución y poner algunos controles al ilimitado poder del pueblo. La tendencia a las reformas es clara: los atenienses no querían volver a caer en las crisis políticas y catástrofes militares de la guerra del Peloponeso […]. Casi no se puede negar que los atenienses del siglo IV estaban cansados de los principios radicales extremos y querían tratar de poner en su lugar algo más moderado o por lo menos modificar en algo la democracia" (Mogens, 1991, pp. 303-304).

43 Es muy difícil saber con precisión el nivel de analfabetismo entre los atenienses, pero se sabe con certeza que no existía un sistema de educación pública y que las escuelas privadas eran pocas y muy caras. Por eso Plutarco en sus *Vidas paralelas* refiere el caso de un ateniense que no sabía leer ni escribir quien se le acercó a Arístides (siendo implicado él mismo en la votación de ostracismo) para que le pudiera escribir en un pedazo de cerámica (que era el voto) el nombre de la persona que él quería que desterraran de la ciudad; el campesino le pedía que escribiera el nombre de Arístides para que lo desterraran (Plutarco, 1821, Arístides, núm. VII). Además, el mismo Plutarco nos da referencia a las campañas de comunicación que los personajes objeto de ostracismo como Temístocles hacían para influir personalmente en la decisión de los votantes.

tomarse en pequeños grupos con base en la experiencia de la edad o en la especialidad que solo unos pocos pueden tener. O podía haber también decisiones relativamente fáciles para el pueblo pobre como el caso de Diphilos, en el 338 a.C.: uno de los más ricos atenienses con una grande y enorme riqueza procedente de las minas fue enjuiciado por diferentes acusaciones, pero se determinó que al ser condenado a muerte, su gran fortuna de 160 talentos sería distribuida entre todos los ciudadanos (Mogens, 1991, p. 315). Con toda facilidad y certeza, fue ejecutado por la decisión mayoritaria del pueblo porque querían recibir parte de su fortuna; se realizó la voluntad popular ejecutando a un empresario para repartirse su riqueza.

Por otro lado, décadas antes, en el 399 a.C., fue particularmente impactante para Platón la decisión del aparato legislativo de Atenas de condenar a muerte a su maestro Sócrates,[44] con acusaciones que tenían tanta dificultad para ser probadas, pero en donde, a través de una mayoría democrática, Sócrates fue declarado culpable y condenado a muerte.

Las tres principales acusaciones que se hicieron a Sócrates dentro del juicio provenientes del banco acusador fueron de Meleto, Licón y Ánito, este último importante dirigente del grupo defensor de la democracia: la impiedad en cuanto a desdeñar la religión oficial, el ataque a las instituciones democráticas y el hecho de corromper a la juventud con sus enseñanzas. Según Jenofonte, una de ellas puede expresarse de la siguiente manera:

> Sócrates induce a aquellos con los que conversa a desdeñar las leyes, calificando de locura el sorteo para escoger a los magistrados, puesto que nadie estaría dispuesto a elegir un timonel, un arquitecto o incluso un profesor de música de la misma forma […]. Sócrates pudo haber sido acusado de criticar las instituciones democráticas en el periodo del 403-399 (Hansen, 2016, p. 27).

---

44 Sobre la muerte de Sócrates y su proceso tenemos la *Apología* de los diálogos de Platón, pero también la *Apología de Sócrates al jurado* de Jenofonte junto con muchas referencias a este hecho en otros escritos. Particularmente, me ha sido muy ilustrativo el detallado artículo de H. H. Mogens (2016) en *Universitas Philosophica* (pp. 17-52) titulado "El juicio de Sócrates desde el punto de vista ateniense".

De esta manera, a Sócrates le parecía que era absurdo plantear el método del sorteo para elegir magistrados o puestos importantes en la dirección del Estado. Detrás de la impiedad, uno puede suponer que lo importante era lo que los acusadores, especialmente Ánito, juzgaban ofensas políticas contra una democracia que se estaba intentando reestablecer. El historiador Mogens Herman Hansen llega a sostener que la principal acusación contra Sócrates se refería a la crítica a las instituciones democráticas, sostenidas sobre todo por el acusador Ánito, aunque Meleto, por otro lado, en su acusación solamente sostenía el tema de cómo Sócrates no reconocía a las divinidades de la ciudad y que corrompía a la juventud.

Aquí cabe una discusión interesante sobre el significado de la libertad de expresión en la democracia griega, como bien lo señala Foucault (2004) a través del concepto de παρρησία (parresía), que significaba una valentía para expresar una opinión propia del ciudadano sin importar el peligro de los riesgos políticos negativos sobre su persona de parte de un tirano o una persona autoritaria. Esta cualidad era muy admirada en el régimen político ateniense: "Todas las fuentes muestran que la libertad de expresión era un ideal preciado por los demócratas atenienses" (Mogens, 2016, p. 35). Sin embargo, aunque se sabe de otros juicios en que los acusados fueron absueltos por haber expresado opiniones críticas sobre la religión o el régimen político, en el caso de Sócrates el resultado fue condenatorio. Se trataba del momento de restauración de la democracia después de la caída de los 30 tiranos, en donde las opiniones de Sócrates parecían alabar la constitución de Esparta y menospreciar la de Atenas: allá los magistrados se elegían por un grupo selecto de individuos, mientras que en Atenas ello se hacía por sorteo.[45] De esta manera, las críticas de Sócrates al modelo democrático ateniense iban a permanecer en todo el siglo IV a.C. en las expresiones particulares de Platón y Aristóteles por los cuestionamientos que hacen a las maneras en que se practicaba en Atenas y en otras ciudades.

Las prácticas de participación ciudadana en el siglo IV a.C. han sido estudiadas con mucha profundidad particularmente por el historiador

45 Así lo señala Mogens (2016) teniendo como fuente los *Memorabilia* de Jenofonte, el *Georgias* de Platón y la *Retórica* de Aristóteles: "La alabanza a la constitución espartana pudo haber sido lo que ofendió a los atenienses y lo que los acusadores sostenían contra Sócrates durante el juicio […]. Él prefería que la elección de magistrados fuera hecha por muchos y dijo que el sorteo era ridículo" (p. 35).

H. H. Mogens (1991) y dan muestra de un menor entusiasmo sobre las formas de decidir en asambleas los asuntos de mucha importancia en las decisiones públicas, aunque se mantenga el aprecio sobre el régimen político democrático.

¿Cómo se desarrolló la democracia en el siglo IV a.C? Mogens (1991, p. 399) señala que los atenienses del siglo anterior habían enfatizado más la figura de Clístenes, pero que en el siglo IV el personaje más alabado fue Solón, dando a entender que la radicalidad mayor había estado en Clístenes, mientras que se iba transformando luego hacia una preferencia para elegir a los magistrados a partir de una lista restringida ya preparada y no ya con toda la población, puesto que Solón no había dado todo el poder a la asamblea para decidir sobre todas las cosas del gobierno. Esto era una gran diferencia con el tiempo de Pericles en que todo el poder estaba en la *eckklesia*. Para Mogens (1991, p. 404), esta democracia ya más moderada era producto de la conciencia histórica de las grandes derrotas en Sicilia durante la guerra del Peloponeso, de la condena a muerte de los seis generales después de Aginusas, de la experiencia de los 30 tiranos impuestos por Esparta, de otra guerra perdida contra aliados que se sublevaron en el 355 a.C. y finalmente, de la sumisión total ante los macedonios de Filipo II en el 338 a.C. De cualquier manera, el modelo permaneció con la intervención de los *demos* hasta el 322 a.C., cuando los generales macedonios, después de la muerte de Alejandro, decidieron suprimir de manera tajante todas las instituciones democráticas de Atenas.

> Platón y Aristóteles preferían el mando de unos pocos sobre el de muchos, y muchas otras ciudades-Estado griegas eran gobernadas por oligarcas, que miraban la democracia como el mando de la multitud; aunque para los ciudadanos políticamente activos en Atenas la democracia seguía siendo exclusivamente un valor positivo (Hansen, 1991, p. 296).

Veamos primero con mayor detalle las opiniones de Platón:

> En opinión de Platón, la democracia podía resultar atractiva porque se fundaba en la libertad. Sin embargo, la libertad, entendida como la posibilidad de vivir sin subordinación alguna, sin jerarquías, mina el orden social, genera inestabilidad y propicia la turbulencia y el

> enfrentamiento entre facciones. Según el filósofo, el grave problema de la democracia es que no tiene en cuenta la incompetencia intelectual y moral de las masas. En ella, el gobierno no se encomienda a los expertos sino a la multitud, y como esta se guía invariablemente por impulsos irracionales, los líderes se pliegan a sus caprichos (Pisarello, 2011, p. 36).

En la *República* y en el *Político*, encontramos su visión sobre los regímenes políticos en donde la aristocracia –e incluso la monarquía en el caso de un rey filósofo–, se presenta como la mejor forma de gobierno porque se trata de elegir a los mejores gobernantes. Todas las otras formas son gobiernos decadentes como la oligarquía, donde los ricos gobiernan a su antojo o como la democracia, donde el poder lo tienen los estamentos populares más pobres incitados por demagogos y en medio de una anarquía que luego tiene como consecuencia la llegada de tiranos.

> La tiranía proviene de la democracia por la misma exigencia de libertad sin límites, que borra toda jerarquía no solo entre gobernantes y gobernados, viejos y jóvenes, esclavos, mujeres, etcétera, sino hasta con los animales. Los 'zánganos' son nuevamente responsables de que los ricos acorralados terminen defendiéndose, con lo cual se suscita el caudillo del pueblo, con las consecuencias que son de imaginar, y que terminan dándole el poder absoluto. El tirano primero se hace agradable, pero necesariamente será llevado a suprimir a los mejores, fortificar su guardia y rodearse de esclavos liberados, y por último, someterá totalmente al pueblo, a quien convierte en esclavo de esclavos (Poratti, citado en Borón, 2000, p. 76).

La parte central de la crítica platónica está en su visión sobre una amplia multitud de ciudadanos pobres e ignorantes que nunca podrán hacer una buena política pública por no estar educados con los valores ciudadanos del bien común sino por el impulso que solo los lleva a odiar a los ricos. La salvación del Estado se encuentra en que pueda estar en manos de buenos gobernantes, de filósofos, de una aristocracia educada imbuida del concepto del bien común, en síntesis, del gobierno de los mejores. Por ello, la mejor estrategia hay que ponerla en la educación de los niños y jóvenes: la tarea más importante del estado debe centrarse en educar la juventud y los infantes.

Sin embargo, en la Atenas de aquel tiempo, Platón reconocía lo escaso que son los filósofos. En el mito de la Caverna (Platón, 1991,

libro VII), nos habla de un mundo donde la mayoría de los hombres viven en las tinieblas y son unos pocos los que se atreven a seguir la luz y llegar hasta la superficie. Esos pocos, a través de la educación, se hacen expertos en conocimientos de números, cálculo, matemáticas, geometría, astronomía, música, etcétera, en un proceso que puede culminar hasta los 50 años de aprendizaje y solo entonces llegan a tener la capacidad de filosofar y gobernar. De esta manera, cuando se habla de las mayorías en una democracia, se tiene el gran peligro de seguir los impulsos de un pueblo que habita en tinieblas, guiado solo por revanchismos e intereses anárquicos; el resultado es pura demagogia y anarquía porque el pueblo se guía por las emociones de los intereses inmediatos del momento: "El gobierno pasa a ser democrático cuando los pobres, habiendo conseguido la victoria sobre los ricos, asesinan a unos, expulsan a otros, y se reparten por igual con los que quedan los cargos de la administración de los asuntos" (Platón, 1991, p. 578).

De manera clara, también con Aristóteles se expresa, a partir del análisis de 158 constituciones de ciudades griegas, la división en tres principales formas de gobierno: monarquía, aristocracia y democracia, que pueden ser catalogadas como formas puras de gobierno, pero las cuales pueden degenerar en impureza como la tiranía, la oligarquía y la oclocracia; ésta última es fruto de una demagogia populista que aprovecha la emoción de las masas para llevarla a objetivos particulares.[46]

Aquí encontramos una importante distinción en el concepto del *demos*, puesto que por un lado puede referirse a todos los ciudadanos y, por otro, a la mayoría de ciudadanos empobrecidos, el después llamado *vulgo* por los romanos. Teniendo en cuenta lo complejo de los asuntos públicos, no creyó que estos debían dejarse en manos de la multitud o de la suerte a través de los sorteos y, por ello, es una preferencia que muestra hacia la aristocracia: "Aristóteles se mostró partidario de una Constitución que combinase elementos aristocráticos y democráticos, realizando algunas concesiones mínimas a estos últimos, pero otorgando

46 Unos 200 años después, en su texto *Historias* (sobre las guerras del enfrentamiento de Roma con Cartago en siglo III y II a.C.), Polibio concibió el término de ὀχλοκρατία (oclocracia) para referirse al poder de la turba, de la muchedumbre, de las masas desbordadas por las emociones del momento en una asamblea, que puede estar relacionado con el término *tiranía de las mayorías* utilizado en el siglo XIX por Tocqueville.

primacía a los primeros" (Pisarello, 2011, p. 36), con lo cual pensaba que se podrían evitar de mejor manera los conflictos sociales.

> La democracia aparecía, no sin razón, como una forma de gobierno que, más que mantener el equilibrio en las relaciones de poder, buscaba desequilibrarlas para garantizar también a los pobres la participación efectiva en los destinos de la polis. Esto exigía sacrificar, al menos en un primer momento, la estabilidad, y asumir el conflicto que la lucha por la igualdad exigía (Pisarello, 2011, p. 38).

Aristóteles, al analizar las tres principales formas de gobierno, tiene un pensamiento semejante al de su maestro Platón; le importa comparar sobre todo dos formas de gobierno: la democracia, "donde la soberanía reside en todos los hombres libres, y oligarquía, donde pertenece exclusivamente a los ricos" (Aristóteles, 1993, p. 163). Admite la variedad de estamentos sociales que existen en la ciudad: los labradores, los artesanos, los comerciantes, los mercenarios, los guerreros, los ricos, los administradores del mismo Estado. Estos últimos deben consagrarse al servicio público y deben tener la capacidad de mandar, sobre todo en circunstancias complejas de enfrentamientos entre las dos porciones más importantes y contrapuestas: los ricos y los pobres, donde ordinariamente los primeros son minoría y los segundos mayoría.

Señala que entre todas las constituciones estudiadas, en realidad todas se reducen a dos principales, la democracia y la oligarquía, aunque cada modelo puede tener variadas características y, aparte, se puede mencionar también la monarquía, la aristocracia y una muy desapercibida, que es la república. De cualquier manera, en la comparación de todas las existentes, queda muy clara la preferencia de Aristóteles porque señala que prefiere "el gobierno de los mejores" como la mejor forma de Estado porque su característica principal es la virtud, mientras que la oligarquía prefiere la riqueza, y en la democracia predomina la libertad:

> Este hermoso nombre de aristocracia sólo se aplica verdaderamente con toda exactitud al Estado compuesto de ciudadanos que son virtuosos en toda la extensión de la palabra, y que no se limitan a tener sólo alguna virtud en particular. Este Estado es el único en que el hombre de bien y el buen ciudadano se confunden en una identidad absoluta (Aristóteles, 1993, p. 170).

Conviene también hacer mención al concepto de un *régimen político,* no solo por la forma en que son elegidos sus dirigentes sino sobre todo por determinadas políticas públicas que deben tener repercusión en la distribución de la riqueza social entre los ciudadanos; de aquí viene lo que se ha llamado la teoría de las clases medias en Aristóteles, porque está pensando sobre todo en una estabilidad social que pueda estar alejada de confrontaciones violentas entre los grupos opuestos de la población.

> Lo que principalmente necesita la ciudad son seres iguales y semejantes, cualidades que se encuentran ante todo en las situaciones medias […]. La asociación política es sobre todo la mejor cuando la forman ciudadanos de regular fortuna. Los Estados bien administrados son aquellos en que la clase media es más numerosa y más poderosa que las otras dos reunidas […], donde las fortunas regulares son numerosas, hay muchos menos disturbios y disensiones revolucionarias. Las grandes ciudades deben su tranquilidad a la existencia de las fortunas medias (Aristóteles, 1993, p. 177).

Volvemos, entonces, a una discusión que repercute también en el tiempo contemporáneo, en el mundo occidental, donde ahora se insiste mucho más en la lucha por un modelo democrático. Se ha hablado generalmente de esa teoría de la transición a la democracia a partir de la situación de gobiernos dictatoriales señalando prácticamente como único indicador el hecho de que haya procesos electorales para decidir a los gobernantes y legisladores en turno, pero se ha olvidado el interés general y bienestar económico de las mayorías por las que deben gobernar los gobiernos electos en las urnas. Es por eso que, sobre todo en América latina, desde finales del siglo xx y lo que va del xxi, se ha percibido una decepción sobre las democracias, porque a pesar de que ya pueden existir los procesos electorales, la política económica del neoliberalismo ha seguido actuando en beneficio de las élites económicas, mientras que las mayorías siguen empobreciéndose y luchando por la subsistencia diaria empequeñeciendo a los sectores medios. Entonces, el filósofo griego nos recuerda una realidad del siglo iv a.C. como si se estuviera dirigiendo a los ciudadanos del siglo xxi:

> Casi todos los legisladores, hasta los que han querido fundar gobiernos aristocráticos, han cometido dos errores casi iguales: primero, al conceder

> demasiado a los ricos y, después, al engañar a las clases inferiores. Con el tiempo, resulta necesariamente de un bien falso un mal verdadero, porque la ambición de los ricos ha arruinado más Estados que la ambición de los pobres (Aristóteles, 1993, p. 180).

La historia de los siglos VI, V y IV a.C. en Grecia fue el período de surgimiento y desarrollo del modelo de la democracia: inició de manera moderada con Solón, porque no se atrevió a la medida más radical de una reforma agraria pero despertó una cultura de igualdad ciudadana en su constitución; se profundizó con Clístenes, y tuvo sus momentos de grandeza en el tiempo de Pericles, en una etapa de esplendor político y económico después de la derrota de los persas. Comenzó su decadencia a partir del conflicto prolongado de la guerra del Peloponeso para subsistir en la época de los grandes pensadores Platón y Aristóteles con grandes cuestionamientos a ese poder generalizado de las mayorías en las asambleas, y terminó la experiencia cuando el poder de los generales macedonios después de Alejandro destruyó todas las instituciones democráticas.

En todas estas estapas nunca prevaleció una preferencia por la monarquía, pero dentro de la hegemonía del modelo democrático de Atenas, ni en esa ciudad ni en otras desapareció el poder de los *eupátridas*, de los nobles y ricos, de la tendencia oligárquica. Por ello, siempre hubo tensiones políticas que expresaron una lucha constante de grupos de ciudadanos que se querían apoderar del gobierno, una lucha entre oligarcas y demócratas.

La práctica del ostracismo

Nos interesa resaltar de una manera específica una práctica de participación llamada ostracismo, porque fue una experiencia muy interesante de participación directa de los ciudadanos. Esta actividad, entre muchas otras, se inauguró con Clístenes –según menciona Aristóteles en *La Constitución de los atenienses*– como instrumento de las mayorías, y se convirtió en un arma para frenar ciertos liderazgos de las oligarquías opuestos al proyecto democrático que intentaban volver a las prácticas del tirano Pisístrato, a través de sus seguidores, llamados pisistrátidas. Los *óstrakon* (ὄστρακον) eran pedazos de cerámica que podían encontrarse en el barrio

donde trabajaban los alfareros y cerámicos. Ahí se realizaban las votaciones con una asistencia mínima de 6,000 ciudadanos con derechos para definir si había que desterrar a algún líder representante de los oligarcas o elegir entre dos personas con proyectos políticos opuestos para ser expulsado de la ciudad. Tenía que haber un día determinado decidido por los líderes para convocar una asamblea, a partir de la iniciativa de 50 coordinadores administrativos que llegaban a plantear la necesidad de una votación. Se necesitaba el período de dos meses para explicar a todo el pueblo el motivo de la convocación y las características de los personajes involucrados. Para el día fijado, cada individuo con derechos ciudadanos debía haber conseguido su *ostrakon,* en el cual grababan el nombre de la persona que debía ser desterrada y el cual llevaban a la mesa central concentradora.

Pudieron haber existido desde Clístenes determinadas experiencias en donde los ciudadanos atenienses en masa habían ejercido este derecho, pero el caso más pormenorizado se refiere a Hiparco, en el año 488 a.C., dos años después de la victoria de los griegos sobre los persas en Maratón, porque lo consideraron defensor de un modelo tiránico. Posteriormente, dos sobrinos de Clístenes –Megacles (en el 486 a.C.) y Calíxeno (en el 485 a.C.)– también sufrieron el exilio a partir de la experiencia de ostracismo, debido a la fama que corría de que eran simpatizantes de la tiranía. Posteriormente, también Jántipo, el padre de Pericles, sufrió la misma suerte en el 484 a.C. a través de una votación semejante. Se podría decir que aunque la democracia fue la forma predominante en Atenas, siempre existieron corrientes oligárquicas que querían volver al modelo de un solo gobernante o a la oligarquía de los nobles o que simpatizaban con Esparta. Por ello, las tensiones políticas fueron permanentes durante todo el siglo de oro y posteriormente, también en el siglo IV a.C.

En el 482 a.C. ocurrió una clara contraposición de corrientes políticas entre Temístocles, quien sería el héroe de la batalla de Salamina años después, y Arístides, a quien apodaban El Justo. Ambos habían sido arcontes y siempre habían tenido grandes debates en las asambleas en relación a decisiones que debía tomar la ciudad, siendo siempre uno opositor al otro. Es interesante ver esta experiencia, porque Temístocles, aunque era un excelente militar, por otro lado, era voluble, corrupto y muy hábil en el manejo de los grupos políticos, mientras que Arístides tenía fama de sincero e incorruptible, por lo cual le había venido su apodo. Relacionado con el tema de la democracia, Temístocles fue muy hábil para sembrar y esparcir entre

la población el rumor de que Arístides deseaba convertirse en monarca y volver a un modelo monárquico, lo cual fue determinante a la hora en que los ciudadanos escribieran el nombre en los *óstraka* sobre quién debería ser desterrado. Así describe Plutarco el método formal de votación, que tenía determinadas reglas para mostrar su validez ante la población:

> Tomaba cada uno de los ciudadanos una concha, y escribiendo en ella el nombre del que quería saliese desterrado, la llevaba a cierto lugar de la plaza cerrado con verjas. Contaban luego los Arcontes primero el número de todas las conchas que allí había, porque si no llegaban a seis mil los votantes, no había ostracismo. Después iban separando los nombres, y aquel cuyo nombre había sido escrito en más conchas era publicado como desterrado por diez años, dejándosele disponer de sus cosas (Plutarco, 1821, Arístides, núm. VII).

Sin embargo, ¿qué sucedía en los momentos previos a la votación final? Los dos personajes involucrados en el ostracismo usualmente andaban libremente queriendo atraer simpatías para no aparecer en los *óstraka*. Por ello, quienes tenían más capacidad de hablar y convencer podían tener más influencia, sea por clientelismo, por persuasión o incluso expresando promesas y transfiriendo recursos a determinados votantes individuales. Plutarco nos relata una anécdota sobre el ostracismo de El Justo: mientras Temístocles andaba de uno a otro lado entre los ciudadanos, Arístides se quedó sentado esperando pacientemente que la población decidiera por su propio gusto y voluntad sin querer influir en la decisión de cada uno. De esta manera, se señala lo siguiente:

> Estaban en esta operación de escribir las conchas, cuando se dice que un hombre del campo, que no sabía escribir, dio la concha a Arístides, a quien casualmente tenía a mano, y le encargó que escribiese Arístides, y como este se sorprendiese y le preguntase si le había hecho algún agravio: 'Ninguno –respondió–, ni siquiera lo conozco, sino que ya estoy fastidiado de oír continuamente que le llaman el justo', y que Arístides, oído esto, nada le contestó, y escribiendo su nombre en la concha, se la volvió. Desterrado de la ciudad, levantando las manos al cielo, hizo una plegaria enteramente contraria a la de Aquiles, pidiendo a los Dioses que no llegara tiempo en que los Atenienses tuvieran que acordarse de Arístides (Plutarco, 1821, Arístides, núm. VII).

Es muy interesante el dato sobre las características del ciudadano que iba a votar: era un campesino que no sabía leer ni escribir y que pedía asesoría de alguien para que pusiera en el *Ostrakos* el nombre del que quería que fuese desterrado. Con sorpresa, comprendió Arístides que el ciudadano lo quería en el exilio pero no había una razón política de fondo para su decisión sino simplemente la imagen negativa que tenía a partir de un apodo que no le gustaba. Como se puede analizar, no llegaba a haber en muchas ocasiones un razonamiento analítico sobre las personalidades políticas a discusión sino simplemente se ejecutaba el voto a partir de una opinión o visión formada por los rumores de la multitud. Incluso, podía haberse dado el caso de que la persona consultada le escribiera un nombre determinado sin que el votante supiera, por no saber leer, a quién le iba a dar su voto en el *ostrakos*.

> En 482 a.C. Temístocles culminó un proceso de difamación hacia la persona de su rival, con el que consiguió que muchos ciudadanos creyeran que Arístides trataba de hacerse erigir monarca. *El justo* fue condenado y exiliado por ostracismo, suceso al que Plutarco se refiere como la muestra de la envidia que había hacia él (Maldonado, 2016, s. p.).

En el caso de Arístides encontramos que voluntariamente acató la votación popular y tuvo que salir desterrado de la ciudad, aunque después muchos reconocieron que todo había sido una maniobra de Temístocles por tener tanta envidia de su rival político. Sin embargo, al llegar la segunda invasión persa, dirigida por Jerjes en el 480 a.C., los atenienses se vieron obligados a cambiar la decisión del ostracismo anterior y llamaron del exilio a Arístides para que pudiera ayudar también con sus capacidades en las batallas militares contra los invasores, porque los persas de Jerjes habían destrozado a los espartanos en las Termópilas y se acercaban a Atenas para destruirla. Obligaron a los dos líderes contrapuestos (Temístocles y Arístides) a colaborar juntos para defender la ciudad; por ello pudieron derrotar a los persas en Salamina y posteriormente en Platea. Después de la victoria griega sobre los persas en el 480 a.C., Arístides se retiró de la política, pero antes de morir llegó a presenciar cómo Temístocles, que había quedado como líder indiscutible por unos años, llegó a ser derrotado en otra votación de ostracismo en el 471 a.C. Ello fue porque había surgido Cimón, hijo de

Milcíades, otro líder ateniense de la corriente democrática que lo venció y lo exiló para quedar como único gobernante.

En esta contienda, la personalidad democrática de Arístides es reconocida por Herodoto en sus *Historias* como alguien honorable y honesto, como también lo hace Platón en su diálogo *Gorgias* al señalar que habiendo estado en puestos dirigentes con disposición de recursos públicos nunca tomó algo para beneficio propio. Esto puede mostrar que la votación popular de una multitud no necesariamente llega a resultados justos o provechosos para la población.

Por eso, en todos estos procesos, son admirables los momentos de ascenso y descenso de diversos líderes en su vinculación con el ánimo de la población: Temístocles le ganó a Arístides, pero luego este fue llamado de nuevo a la defensa de Atenas; luego Temístocles perdió frente al nuevo líder Cimón en el ánimo de la población. Después, el mismo Cimón, que había sido un gran demócrata, empezó a tener políticas conservadoras y llegó a expresar su admiración a Esparta. Por su parte, Pericles que iba consolidando su poder, acusó a Cimón de laconismo[47] y promovió otra votación de ostracismo entre ambos en el 461 a.C., en donde salió victorioso y logró exiliarlo.

De hecho, sabemos que con Pericles se consolidó la edad de oro de Atenas en el siglo v a.C. con todo su proceder exitoso alabando siempre el proceder democrático de la ciudad, pero tuvo que combatir por mucho tiempo al grupo de los aristócratas, como lo señala Plutarco:

> Los aristócratas, viendo ya a Pericles engrandecido y tan preferido a los demás ciudadanos, quisieron contraponerle alguno de su partido en la ciudad y debilitar su poder para que no fuese absolutamente, de un monarca, y con la mira de que le resistiese, echaron mano de Tucídides, de la tribu Alopecia, hombre prudente y cuñado de Cimón. Era, sí, menos guerrero que éste; pero le aventajaba en el decir y en el manejo de los negocios; así contendía en la tribuna con Pericles, y bien pronto produjo una división en el gobierno (Plutarco, 1821, Pericles, núm. xi).

47 Laconia o Lacedemonia era el nombre dado a la región sur del Peloponeso, y ahí la principal ciudad era Esparta, contrincante de Atenas en el dominio de toda la región. Acusar a alguien de laconismo era un gran insulto porque significaba casi una traición el hecho de que un ateniense fuera admirador de Esparta.

De esta manera, el mismo Pericles fue orillado a otra votación de ostracismo frente a Tucídides de Alopecia,[48] que era pariente y admirador de Cimón y pertenecía también a una corriente conservadora, que se distinguió visiblemente al sentarse todos juntos dentro de la asamblea para ofrecer visualmente un impacto de fuerza; sin embargo, perdió Tucídides en el 442 a.C. en la votación de ostracismo y fue desterrado y dejó solo a Pericles en un liderazgo indiscutible. Lamentablemente, en los inicios de la guerra del Peloponeso, Pericles murió por la peste en el 429 a.C., y se desataron muchos conflictos de liderazgo en la ciudad, ocasionando que Atenas perdiera numerosas batallas.

Para el año 416 a.C. ocurrió la última votación de ostracismo en una disputa de tres líderes: Nicias, Alcibíades e Hipérbolo. Los más fuertes eran los dos primeros, y llegaron a un acuerdo secreto de alianza y convinieron con numerosos ciudadanos para que en la votación la mayoría pusiera el nombre de Hipérbolo para obligarlo a abandonar la ciudad. Como todo mundo supo de esta maniobra, acompañaron la salida de Hipérbolo con burlas y risas, aunque él se sentía encumbrado por haber estado a la altura de líderes más grandes. Sin embargo, con esta votación tan amañada, los atenienses reflexionaron posteriormente sobre el ostracismo y consideraron que el método había degenerado mucho: resolvieron que esa práctica debería de borrarse de ahí en delante de su historia.

> Los atenienses se enfadaron porque creían que esta institución había resultado ultrajada al aplicarse a un hombre indigno, ya que les parecía que existía un cierto honor en este castigo y que mientras para Tucídides, Arístides y otros como ellos, el exilio por ostracismo implicaba una disminución, para Hipérbolo era una distinción y un motivo de jactancia, ya que por su degeneración había recibido el mismo trato que los mejores ciudadanos (Plutarco, 1821, Nicias, núm. XI).

48 A este Tucídides se le atribuye la táctica de agrupar en un solo lugar la corriente política que quería impactar con fuerza visual a todos los asistentes. "Mandó que los aristócratas y partidarios de la oligarquía se mantuvieran juntos y separados del resto. No permitió que los hombres llamados *kaloi kagathoi* (aristócratas) se dispersaran y se mezclaran con el pueblo como antes, eclipsando su mérito por el número, sino que seleccionándolos por separado y reuniéndolos en un solo cuerpo, hizo que el poder de todos ellos pesara, como un contrapeso en una balanza" (Carvajal, 2022, s. p.). Este es uno de los principales antecedentes de la agrupación de corrientes en grupo ocupando espacios visibles a la derecha y a la izquierda, como ocurrió luego con la revolución francesa.

Cuando las sociedades o las naciones modernas quieren mostrar la participación del pueblo en los asuntos públicos, por el gran número de ciudadanos, es muy difícil la práctica de la democracia directa. Por ello, los romanos en la etapa de la República inventaron, sin llamarlo de esa manera, el modelo de democracia representativa a través de la elección precisamente de representantes de las diversas tribus, porque no se podía que todos acudieran de manera individual a expresar su parecer. Por ello, esta práctica de democracia directa a través del ostracismo se pudo realizar en Atenas solo en ocasiones determinadas con la presencia física de los ciudadanos. Sin embargo, hay que tener en cuenta que ni en esas circunstancias fue posible un funcionamiento perfecto: era muy difícil que todos los votantes por igual tuvieran un conocimiento suficiente de los involucrados en el proceso para proceder a su destierro. La heterogeneidad de los votantes, desde los más educados hasta los analfabetos, hacía imposible una valoración reflexionada común para el nombre escrito en cada pedazo de cerámica. Había políticos profesionales o activistas esparcidos en la multitud que podían influir en los ciudadanos para orientar el voto en una u otra forma; los analfabetos que no sabían escribir siempre tenían que pedir ayuda de otro ciudadano que podía grabar cualquier nombre sin que el votante lo pudiera notar, etcétera, pero siempre se acataba el resultado mayoritario de la votación y el elegido tenía que salir al exilio. Un último elemento que hay que notar es el ánimo exaltado de cualquier multitud en votaciones determinadas donde el ambiente intenso lleno de sentimientos hizo que se tomaran decisiones con rasgos de tragedia.

En primer lugar, nos referimos a un primer caso ocurrido en el año 428 a. C., cuando la ciudad de Mitilene, en Lesbos, aliada de Atenas y parte de su imperio, decidió abandonar la alianza. Con ello, tuvieron que enfrentar una represalia militar de los atenienses, quienes retomaron la ciudad por la fuerza, la conquistaron y en seguida deliberaron en asamblea sobre el castigo para los Mitilenos. Según Tucídides, con ánimo de venganza, deliberaron sobre la suerte de sus habitantes, y como estaban tan indignados por las muertes de sus propios combatientes, decidieron ejecutar tanto a los que habían caído prisioneros como a todos los mitilenos adultos de la ciudad; además, decidieron que debían vender como esclavos a todos los niños y las mujeres. Posteriormente, a ciertos sectores de los atenienses les

pareció demasiado exagerada la decisión que había tomado la asamblea y convocaron a una nueva en donde Cleón expresó su posición de matar a todos los habitantes de Mitilene, mientras que Diódoto habló en favor de perdonarles la vida. Con fortuna para la ciudad, entre los atenienses, con una nueva resolución, ganó por pocos votos la propuesta de Diódoto. En términos de democracia, en dos días el δῆμος ateniense tomó dos decisiones completamente diferentes.

Un segundo caso lo tenemos en el año 406 a.C., el cual ya habíamos mencionado anteriormente, mas insistimos en él porque fue definitorio para la derrota de Atenas. Poco antes del final de la guerra del Peloponeso, al este de la isla de Lesbos, ocho generales atenienses con habilidad habían derrotado en batalla naval a una gran flota espartana. Los atenienses habían sido auxiliados por esclavos y metecos. Sin embargo, después de la batalla, una gran tormenta impidió el rescate de 25 trirremes dañados, y los combatientes sobrevivientes de esos barcos atenienses perecieron. En un primer momento, la asamblea de Atenas, al saber la victoria, se mostró exaltada y resolvió darle la ciudadanía a esclavos y metecos que habían participado; sin embargo, al saber la muerte de los sobrevivientes, toda la asamblea ordenó traer a los ocho estrategos para juzgarlos: dos de ellos alcanzaron a huir por temor al furor de los ciudadanos, pero otros seis se presentaron (entre ellos el hijo de Pericles, el gran gobernante del siglo v a.C.) confiando en el buen juicio de la multitud, sobre todo por el hecho irrefutable de la victoria sobre los espartanos. Se desarrollaron fuertes discusiones en la asamblea, pero al final la mayoría estaba enfurecida por la muerte de sus compatriotas en los trirremes, y acusaron de negligencia criminal a los generales. Decidieron entonces –contra la opinión de Sócrates, aunque era presidente de la asamblea–, por mayoría aplastante del voto popular, ejecutar a los seis generales.

> Nadie podía oponerse a la furia vengativa que se había desatado, por mucho que Sócrates fuera el presidente de la asamblea y siguiera intentando con todo su énfasis y la fuerza de su dialéctica que se respetaran las leyes. Y es que ahí ejecutaron también al general Pericles el joven, hijo del gran gobernante Pericles. Con ello, no se quedaron con ningún general para dirigir las siguientes batallas contra los espartanos (Chicot, 2017, p. 594).

En la continuación de la guerra contra Esparta, Atenas fue perdiendo las últimas batallas porque no le quedaron dirigentes militares capacitados para dirigir las campañas posteriores, antes de ser derrotados en la guerra del Peloponeso. Dos años después, en el 404 a.C.; Atenas se rindió y perdió la guerra. Los espartanos destruyeron las murallas de la ciudad, destruyeron el modelo político de la democracia y les impusieron el gobierno de tiranos subordinados a Esparta. En realidad, la democracia de una multitud airada y enojada puede decidir cosas inmediatas, que no siempre corresponden a una racionalidad analítica de planeación política. Por ello, tanto antes como en el mundo contemporáneo, en la participación popular lo que impera es lo que algunos llaman la *alogocracia*, que se define como

> la imperiosa necesidad de dejarse llevar por las emociones y no por la reflexión ante problemas que tienen respuestas complejas. Pero también debemos preguntarnos, en un momento de la historia en el que solo se recurre a los sentimientos, cuáles de estos son los que más movilizan a los individuos. El miedo, la indignación, el odio y la ira son sin duda los más utilizados, pero también la falsa promesa de habitar en un mundo feliz en el que la pobreza y el mal no existan. Bajo ese falso pretexto se cimienta la alogocracia (García, 2021, p. 20).

La reflexión y la razón no son algo común extendido en el actuar de una multitud en tiempos antiguos y modernos. Por ello, se hace tan necesario tanto una política prioritaria en la educación de los ciudadanos desde jóvenes –mencionada por Platón en la *República*– como, ya en en los períodos electorales o de toma de decisiones, los momentos de información detallada de los asuntos a decidir y las llamadas de atención para optar no por el sentimiento de ira sino por aquellas cosas que apunten hacia el bien común de toda la sociedad. Haremos algunas reflexiones al final sobre el tema de la razón y las emociones porque será importante para el planteamiento de Spinoza en el siglo XVII el intento de hacer prevalecer la razón pero admitiendo que las emociones son algo muy importante en el mundo real de los seres humanos.

Si nos enfocamos al funcionamiento de las asambleas de Atenas, es claro que la libertad de hablar constituía uno de los principales elementos del modelo democrático, pero solo con ciudadanos, manteniendo como ya lo hemos observado, la vigencia de un sistema que excluía a los esclavos, metecos y mujeres.[49] Sin embargo, si bien es un principio fundamental en la democracia antigua, también está claro cómo podía haber llegado a existir una gran autocensura cuando los individuos podían expresarse directamente ante el poder de las autoridades o ante la reacción entusiasmada o violenta de una multitud al adoptar decisiones mayoritarias.

El estupendo trabajo de Foucault (2004) sobre *Discurso y poder en la Antigua Grecia* nos ilustra mucho sobre el concepto de *parresía*, una especie de libertad de palabra ante el poder fáctico de la autoridades, donde realmente se necesitaba una gran valentía y fuerza de voluntad de algún ciudadano para expresarle su punto de vista en temas controversiales a determinados personajes con poder. Foucault señala los múltiples signficados que puede tener el concepto a partir de los textos de Eurípides (484-407 a.C.), quien es el primero en utilizarlo.

1. El sustantivo de parresía (Παρρησία): franqueza, *free speech*, *franc-parler*, *freimüthigkeit.*
2. El verbo como tal (Παρρησίαζομαι): decir la verdad, hablar con libertad, decirlo todo.
3. El sujeto (Παρρησιαστής) o el que hace la acción de hablar con franqueza.

El sujeto que ejerce su libertad de hablar no se puede confundir con cualquier parloteo o charlatanería[50] o vulgar franqueza. Esta manera

49 Cuando alabamos tanto el surgimiento de la democracia en la Grecia antigua, a veces nos olvidamos de que no todos eran considerados ciudadanos. Al excluir a todos estos grupos sociales, en especial a las mujeres, no podemos hablar en el tiempo de la democracia griega antigua de un modelo deseable. Posteriormente haremos una mención más detallada del libro de Giulia Sissa (2021), *Le pouvoir de femmes. Un défie pour la démocratie,* cuya autora considera esa democracia antigua como racista y excluyente.

50 En contraste, se puede recordar el texto de Plutarco (1995), *Sobre la charlatanería* en su obra *Moralia,* quien señala que "penosa y difícil es para la filosofía la curación de la charlatanería" (p. 245), o también el más contemporáneo de Harry Frankfurt

de hablar la refiere Foucault al que no puede permanecer en silencio porque se muestra inclinado a expresar cualquier cosa que se le viene en la mente; en contraparte, el que ejerce la parresía es quien sopesa bien su pensamiento y la manera de expresarlo, incluso cuando es diferente a lo planteado por las autoridades u otras corrientes de expresión. "El parresiastés actúa sobre la opinión de los demás mostrándoles, tan directamente como sea posible, lo que él cree realmente" (Foucault, 2004, p. 37). Después de haber reflexionado sobre todas las opiniones, él encuentra su verdad y se ve obligado a expresarla con la intención de mejorar la vida de la comunidad.

Foucault analiza diversas situaciones en la tragedias griegas: por ejemplo, en *Orestes* (de Eurípides), el juicio por el asesinato de su madre Clitemnestra y su amante Egisto, y cuando la gente duda entre diversas opciones: desterrar a Orestes y Electra, ejecutarlos o premiarlos. Cuando la mayoría se inclina a la ejecución, alguien se atreve a señalar que no se trata de juzgar el asesinato de una madre y el esposo de esta, sino que alaba a los dos hermanos por haber ejecutado designios divinos de justicia al haber obrado en contra de una mujer y su amante que habían asesinado a Agamenón, el líder que dirigió la destrucción de Troya, el padre de Orestes y Electra. Los había ejecutado porque Clitemnestra y Egisto se habían apropiado del trono mediante el asesinato del rey.

En *Las Fenicias* (de Eurípides), se retoma el tema al hablar de la lucha a muerte entre los dos hijos de Edipo (Eteocles y Polinices). Cuando ambos habían hecho un acuerdo de gobernar cada uno por un año y cederse el trono, Eteocles se quedó con el poder, se negó a trasmitirlo a su hermano y lo mandó al exilio. Lo que más sufre Polinices es no vivir en un Estado democrático, porque por el hecho de estar desterrado, no puede ejercer la parresía: "un hecho es lo más duro; el desterrado no tiene libertad de palabra" (Foucault, 2004, p. 55). De manera semejante, en la tragedia de *Hipólito*, dentro del amor que siente Fedra por él, sueña que sus hijos algún día puedan llegar a vivir en Atenas, especialmente por la libertad de palabra que allá logren tener: "Ojalá puedan ellos, libres para hablar con franqueza

(2013), *Sobre la charlatanería (On Bullshit) y Sobre la Verdad*, en donde, citando a Max Black, define el concepto como *humbug* o *paparruxha*, definido de esta manera: "tergiversación engañosa próxima a la mentira, especialmente mediante palabras o acciones pretenciosas, de las ideas, los sentimientos o las actitudes de alguien" (p. 14).

y en la flor de la edad, habitar la ciudad ilustre de Atenas, gozando de buen nombre por causa de su madre […]". (Foucault, 2004, p. 57).

En otra tragedia de Eurípides, *las Bacantes*, nos encontramos a un sirviente del rey Penteo, quien tiene que llegar a comunicarle noticias muy graves, y teme que el monarca pueda encolerizarse con él con graves consecuencias para su persona. Por ello, antes de comunicarle las malas nuevas, quiere asegurarse de la disposición del rey: "Quiero escuchar antes si he de relatar con libertad de palabra lo ocurrido allí, o si debo replegar mi lenguaje […]". Entonces, el monarca le asegura la existencia de un contrato parresiático, hablando de una sociedad donde la libertad de palabra es una característica fundamental: "Si me dices la verdad, no importa cómo resulte ser esa verdad, no serás castigado" (Foucault, 2004, p. 58).

Haremos también aquí otra mención más amplia de un modelo democrático al analizar el contexto de la tragedia *Las Suplicantes*, de Eurípides. El anciano rey de los argivos que habían combatido a Tebas en contra de Eteocles junto con las madres de sus combatientes muertos en la batalla, acudieron con el rey Teseo, de Atenas, para pedir apoyo en la demanda de que sus muertos pudieran ser sepultados. Ya habíamos mencionado que los hijos de Edipo (Eteocles y Polínices) se habían enfrentado en batalla. El primero de ellos, que había violado el pacto de reinar por un año cada uno y se había asentado en Tebas junto con su tío Creonte, enfrentó a su hermano Polinices, quien había venido con un ejército contra Tebas,[51] apoyado con combatientes de la ciudad de Argos; en la batalla, ambos hermanos habían muerto en el enfrentamiento, y dejaron a Creonte como único gobernante de Tebas con un ejército triunfante. El nuevo rey de Tebas, entonces, ordenó que los cadáveres de sus combatientes tebanos muertos en la batalla y el de Eteocles fueran recogidos y sepultados con honor, mientras que el cuerpo de Polinices y sus acompañantes argivos quedaran insepultos para pudrirse en el campo. Con ello, las suplicantes, las madres de los combatientes de Argos, fueron a solicitar ayuda a Teseo en Atenas, quien después de consultar al pueblo, lanzó su ejército contra Tebas para obligar al entierro de los muertos.

---

51 Estos hechos son narrados con mucho detalle en el drama de Esquilo titulado *Los Siete contra Tebas*, porque Polinices, el hijo de Edipo, junto con el rey de Argos que lo apoyaba, mandaron un gran ejército con siete jefes contra Tebas gobernada por Eteocles.

Podemos hacer estas importantes consideraciones políticas sobre la decisión de Teseo de apoyar los deseos de las suplicantes. El rey de Atenas no tomó la decisión por sí mismo, sino que en el marco de la democracia, se sintió obligado a hacer una consulta a su pueblo, señalando que vivían en un régimen donde las decisiones que afectaban a toda la comunidad no podían ser tomadas por el gobernante por sí solo. Teseo hace precisamente una referencia explícita al modelo democrático al pedir la opinión de los atenienses, pues señala que cada ciudadano es libre para hablar en la comunidad sobre los problemas de la ciudad y especialmente para una decisión pública tan importante como el ir a la guerra contra Tebas.

En ese contexto, además, es importante resaltar diversos puntos del diálogo y confrontación entre Teseo, que defiende la postura de unidad democrática de los ciudadanos con el gobernante, y un heraldo tebano que se aparece en la corte del rey ateniense y que señala lo absurdo que es darle la voz a una multitud cuando un gobernante único debe decidirlo todo.

> Teseo elogia la igualdad de la democracia ateniense y el heraldo respalda el gobierno de un hombre, 'no de una multitud'. Teseo aboga por los beneficios de la clase media y los derechos de los desfavorecidos para acceder al sistema judicial, mientras que el heraldo arremete contra la falta de conciencia política y el desinterés de la población, así como de aquellos que ganan poder con sus palabras para manipular a otros (Riera Tercero, s. f., s. p.).

Es muy interesante seguir esta discusión con cierto detalle a través de las reflexiones y posiciones de ambos sobre la decisión de un rey que siente que, dado que su posición implica acciones que van a trascender a todo Atenas, debe consultar y decidir en conjunto con el pueblo. Una vez que él mismo está convencido de ir y enfrentar a Creonte, lo hace con dos acciones: primero, proponiendo diálogo y negociación y, segundo, señalando que ante una negativa del oponente se tendrá que utilizar la fuerza de las armas. Teseo está consciente de su posición y de sus razones, pero necesita vincular al pueblo a la opción por la que él se inclina. Dice Teseo:

> Quiero que todo el pueblo adopte esta decisión. La adoptará si yo lo deseo, pero si les comunico mi palabra tendré al pueblo mejor dispuesto. Pues yo lo he convertido en soberano liberando este Estado, dándole sufragio

> igualitario […]. Marcharé a la asamblea de mis ciudadanos. Después de persuadirlos, reuniré mozos atenienses selectos y me presentaré aquí. Firme y en armas, haré llegar a Creonte mensajeros con el ruego de que devuelva los cadáveres (Eurípides, 1995, p. 26).

Si no hacen caso, señala claramente: "que se dispongan a recibir el cortejo de mis hombres armados" (Eurípides, 1995, p. 27). Poco después llega el heraldo del rey de Tebas y pregunta: "¿Quién es el tirano de esta tierra?" (Eurípides, 1995, p. 28). Teseo le responde:

> Te equivocas al buscar aquí un tirano. Esta ciudad no la manda un solo hombre, es libre. El pueblo es soberano mediante magistraturas anuales alternas y no concede el poder a la riqueza, sino que también el pobre tiene igualdad de derechos (Eurípides, 1995, p. 28).

El contraste con el modo de gobierno de Tebas, lo resalta con énfasis el heraldo: "La ciudad de donde vengo la domina un solo hombre, no la plebe. No es posible que la tuerza aquí y allá para su propio provecho, cualquier político que la deje boquiabierto con sus palabras" (Eurípides, 1995, p. 28). Y añade todavía: "¿Cómo es posible que un pueblo [que] no es capaz de hablar a derechas, pueda llevar derecha a su ciudad? El tiempo enseña que la reflexión es superior a la precipitación" (Eurípides, 1995, p. 29). Y Teseo reafirma la posición de Atenas:

> Nada hay más enemigo de un Estado que el tirano. Pues, para empezar, no existen leyes de la comunidad y domina solo uno que tiene la ley bajo su arbitrio. Y esto no es igualitario. Cuando las leyes están escritas, tanto el pobre como el rico tienen una justicia igualitaria. El débil puede contestar al poderoso con las mismas palabras si se le insulta; vence el inferior al superior si tiene a su lado la justicia. La libertad consiste en esta frase: ¿quién quiere proponer al pueblo una decisión útil para la comunidad? […] ¿Qué puede ser más democrático que esto para una comunidad? (Eurípides, 1995, p. 29)

Aquí existen muchas alusiones al modo de la democracia ateniense que van más allá de la libertad de palabra de un individuo en una asamblea, que es lo que define la parresía. Hay otro elemento fundamental que hoy se ha olvidado mucho: las decisiones fundamentales sobre me-

didas de un gobierno que afectan o repercuten en la comunidad deben consultarse con los ciudadanos, porque no pueden dejarse en la orden de un monarca individual. Además, encontramos esta alusión a la igualdad de los ciudadanos, ricos y pobres, cuando buscan la justicia dentro de sus propios conflictos, porque existe un marco legal a donde todo ciudadano, sea rico o pobre, puede acudir para resolver sus problemas. Finalmente, en el caso de tensiones entre las ciudades (que podría aplicarse al marco internacional contemporáneo), siempre primero hay que buscar el diálogo y la negociación antes de ir a una confrontación militar.

Volviendo al tema particular de este apartado, la parresía ateniense vemos que se desarrolla en un contexto en donde es posible tener libertad de expresión y los ciudadanos pueden atreverse a decir la verdad. En ese sentido, una sociedad democrática como la de Atenas valoraba mucho la libertad de palabra y sobre todo la de aquellos que, frente al peligro de la cólera de la autoridad, se atrevían a expresar opiniones contrarias a la de los dirigentes políticos o a las de la mayoría del pueblo.

Sin embargo, el problema más importante es saber cómo encontrar la verdad cuando todos los ciudadanos pueden tener su propia opinión sobre los asuntos público. En palabras de Sócrates, "es fundamental, y poco común, distinguir entre conocimiento y opinión" (Chicot, 2017, p. 454), y por ello él prefiere la filosofía. De alguna manera, la crítica del mensajero de Tebas a la posición de Teseo tiene algo de fundamento: la plebe no necesariamente puede tener una opinión reflexionada y pensada sobre los asuntos públicos, porque la búsqueda de la verdad implica reflexión, sopesar razones en pro y en contra, valorar el bien común sobre el individual, etcétera. De hecho, vemos siempre que pueden chocar las diversas opiniones o corrientes políticas en cualquier asamblea. Sin embargo, puede quedar claro que la búsqueda de la verdad es muy diferente de la charlatanería y que el Παρρησιαστής (*parresiastés*: el que habla la verdad) siempre expresará su parecer después de haber sopesado si su pensamiento tiene consistencia a través de un buen período de reflexión y después de haber escuchado con paciencia todas las otras opiniones diferentes, y su punto de referencia siempre tendrá en cuenta el bienestar común de la comunidad para poder saber cuándo y en qué lugar debe decir su verdad.

A pesar de todo, no siempre la razón puede llevar a la comprensión de la parresía ni por las autoridades ni por los mismos ciudadanos; por ello, el

peligro siempre estará presente cuando se ejerce la libertad de expresión. Se puede recordar con espanto cómo en el año 479 a.C. se enfrentaban en una batalla final, en Platea, los ejércitos de las ciudades griegas y los persas de Mardonio, después de que Jerjes había vuelto a su país luego de su derrota en Salamina, y lo había dejado al mando. Las fuerzas eran equivalentes y la victoria no era segura para ninguno. En ese contexto, en una asamblea de Atenas discutieron la situación y sobre lo que debían hacer. La opinión mayoritaria era enfrentar militarmente a Mardonio. En medio de una multitud que odiaba a los persas y quería acabarlos con la fuerza, Herodoto refiere que Lícides, un ciudadano ateniense habló a favor de aceptar una oferta de paz que había presentado Mardonio para intentar llegar a algún acuerdo con los persas, pero simplemente, al oírlo, la asamblea de atenienses montó en enojo y cólera; la multitud rodeó al orador y lo lapidaron. Además, cuando las mujeres se enteraron de lo sucedido, por su propia iniciativa, exhortando a todas las mujeres y la población en general, una multitud corrió hacia la casa de Lícides, y mataron a pedradas a la mujer de este, juntamente con sus hijos.

En la Grecia antigua se puede presumir la orgullosa libertad de palabra y de pensamiento bajo el concepto de *parresía*, tal como lo refiere M. Foucault, pero en la Grecia del siglo v a.C. se puede observar que también hubo ocasiones en que no podían soportar las ideas de hablantes o escritores. John Milton, por ejemplo, nos habla del caso de Protágoras (485-411 a.C.), un gran orador, quien aunque algunos no lo consideran filósofo sino como un sofista profesional que cobraba buenas sumas por sus discursos, también llegó a disgustar por algunas de sus ideas: "los jueces del Areópago ordenaron que los libros de Protágoras fuesen quemados, y que él mismo fuese desterrado por un discurso que iniciaba con su confesión de desconocer *si había dioses o no*" (Milton, 2009, p. 24). Sin embargo, el obligar al silencio es un nivel de represión, pero en otro nivel de peligro se encuentra uno cuando se hace necesario expresar alguna opinión que es contraria al sentir de una multitud enardecida.

En la Atenas de ese mismo siglo iv a.C., siempre hay que hacer referencia a la vida de Sócrates y a su muerte por atreverse a hablar con valentía para decir la verdad. Todo el contexto de su vida lo conocemos a través de los diálogos de Platón; en los últimos años, además, se puede admirar con el detalle de una novela histórica muchas de las circunstancias de su vida en el libro *El asesinato de Sócrates,* la versión de Marcos Chicot (2017).

Sócrates ejerce constantemente la parresía cuando señala una verdad que es contraria a la de las autoridades dominantes. En el caso de Alicbíades durante la guerra del Peloponeso, muchos ciudadanos acudían a él con muestras de adulación para pedir favores, pero Sócrates, arriesgándose a su cólera, le criticaba su proceder y los vaivenes de sus alianzas políticas. En otro momento, casi al finalizar la guerra del Peloponeso, se suscitó el voto de la asamblea que llegó a condenar a los seis generales atenienses: Sócrates era el presidente de la asamblea y votó en contra aunque no pudo contener la furia de la multitud.

La misma muerte de Sócrates fue decidida por los métodos formales de la democracia ateniense. Hubo gran discusión en la asamblea de legisladores; todas las acusaciones versaron sobre las ideas y opiniones de Sócrates: corromper a la juventud y no creer en los dioses de la religión oficial. Finalmente, fue condenado a muerte por una mayoría relativa; fue asesinado según las leyes de la propia democracia ateniense, aunque se sabe que los instigadores de la muerte de Sócrates llegaron incluso a pagar el voto de varios legisladores. De esta manera, se puede afirmar lo siguiente: "Qué terrible es la diferencia entre el gobierno de la justicia y la tiranía de los más convincentes" (Chicot, 2017, p. 585), aunque para el caso de Sócrates, él vivió siempre convencido de haber hecho el bien durante toda su existencia al tratar de hablar siempre con la verdad: "El mayor bien del hombre es hablar de la virtud todos los días de su vida y conversar sobre todas las demás cosas que han sido objeto de mis discursos, ya sea examinándome a mí mismo, ya examinando a los demás" (Platón, 1991, p. 16)

Como consecuencia, vemos cómo Platón no podía soportar la democracia porque, a través de ella, habían asesinado a su maestro Sócrates. De hecho, había delitos por los que se condenaba en Atenas a la pena de muerte como el saqueo de templos, el robo con escalo, la esclavitud de un hombre libre y lo que llamaban *traición al Estado*. Fue diferente el caso de Sócrates: fue acusado por Melito, Anito y Licón de tres delitos en el 399 a.C.: acciones contra la religión como la impiedad al negar la existencia de los dioses; corromper a la juventud; cobrar por enseñar, lo cual era una falsedad porque es precisamente lo que Sócrates criticaba de los sofistas. Su juicio se llevó a cabo en asamblea, y de 556 legisladores, 281 votos lo condenaron y 275 lo

absolvieron; fue condenado por una diferencia de seis votos.[52] Pudo haber solicitado perdón por ser anciano, pudo haber conmutado la pena de muerte por el destierro o pagando una gran cantidad de dinero como multa; también le ofrecieron ayudarlo a escapar. Sin embargo, Sócrates aceptó la condena porque se habían seguido las reglas de la democracia, y prefería la muerte como un tránsito del alma hacia una situación pacífica.

Es importante señalar que la experiencia del gobierno democrático de Atenas con su característica fundamental de la libertad de hablar en las asambleas no fue algo extendido a todas las ciudades-Estado; el modelo se expresa ciertamente en la ciudad de Atenas y en otras ciudades que fueron dominadas por ella, pero "muchos de los Estados griegos (incluyendo a Esparta) jamás concedieron tales poderes a las asambleas y jamás permitieron una comparable libertad de hablar en las reuniones políticas" (Momigliano, 1973, p. 257). Solamente se tienen datos sobre la ἐκκλησία ateniense, y ellos se refieren sobre todo al siglo v a.C.[53]

Es precisamente en el siglo v a.C. cuando se dio la confrontación bélica de los griegos con los persas (tanto con Darío como con Jerjes), en donde finalmente en Salamina y Platea triunfó Grecia. No se trata solo de una victoria militar sino sobre todo del triunfo de la libertad frente al despotismo persa: dos modelos de gobierno opuestos en donde, por un lado, está ciertamente el conglomerado de alianza de ciudades griegas pero simbolizado en la figura victoriosa del ateniense Temístocles en

---

52 Estos datos están referidos por Platón (1991, p. 15) en la *Apología de Sócrates*. Los votos de la mayoría, con pequeño o gran margen, deben ser valederos para una decisión. Otra cosa, sin embargo, es analizar de quiénes fueron los votos condenatorios y si fueron emitidos por convencimiento, por odio personal, por clientelismo o por soborno.

53 Hay antecedentes de asambleas de ciudadanos que se encuentran en los relatos de Homero con grandes discusiones sobre la vida política y sobre todo las acciones militares, pero en todas ellas quienes deciden en último término son los reyes. Se tiene además la posibilidad, como se muestra con claridad en el caso de Esparta, de un consejo de ancianos a quienes se les respeta en sus opiniones; de manera semejante entre los macedonios, los propios soldados podían tener la ισεγορια (isegoria: ισος de isos= todos, y αγορα de agora=reunión pública en una plaza) como libertad de expresión para dirigirse al rey. Para nuestro punto, es importante señalar que "the notion of freedom of speech turns out to be an Athenian fifth-century idea" (Momigliano, 1973, p. 258).

Salamina y, por otro, la figura del poder unipersonal del monarca Jerjes derrotado. Habiendo sido testigo de este glorioso triunfo griego, Esquilo, el primer dramaturgo griego (que antecede a Sófocles y Eurípides), al escribir su obra *Los Persas*, señala que después de Salamina, "la lengua ya no tiene cadenas", lo cual equivale a la libertad de hablar cualquier cosa (*panglossia*) con un pensamiento optimista.[54] Se puede observar con claridad que los conceptos *isegoria*, *isonomia* y *parresía* se emparentan con ἐλευθερία (*eleutheria)* en cuanto al sentido de libertad plena en un modelo de democracia y de igualdad de derechos, aunque especialmente pueden discutirse los énfasis en cada uno de los conceptos. Teresa Bejan, por ejemplo, distingue entre *isegoria* y *parresía*, señalando que el primero "describe el derecho igualitario de los ciudadanos para participar en los debates públicos en una asamblea democrática; parresía es la licencia de decir lo que a uno le plazca, como y cuando a uno le plazca y a quién" (Bejan, 2019, p. 97). Es una distinción muy interesante, reconociendo que el primero pertenece más al ámbito de participación política mientras que el segundo, aunque se incluye en el ámbito político como un derecho, puede insertarse también en la vida de todos los ciudadanos, como bien lo reconoce Foucault (2004). De manera explícita, el mismo Foucault (2009), en sus últimas conferencias en El Colegio de Francia en 1983 y 1984, admitía una transformación de la parresía: de ser un ejercicio de franqueza en una tribuna pública y delante de una asamblea, es decir su aspecto político, puede llegar a ser un ejercicio interindividual donde predomina el sentido de la ética, tal como fue la preferencia de Sócrates, en donde también se trata de un hablar franco pero relacionado con la ἐπίμέλεία (*epimeleia*), la cual Foucault traduce como "soucie de soi", una característica que utilizará Filomeno de Gadara en el epicureísmo del siglo I a.C. Estos dos conceptos (*epimeleia* y parresia*)*, uno como cuidado de sí y el otro como cuidado de los otros, gobierno de sí mismo y gobierno de los otros, representan, en la interpretación de Foucault, una

54 Aunque hay personajes como Píndaro que desconfían demasiado del *free speech*, Momigliano (1973) señala que esa libertad de hablar de los griegos con el triunfo sobre los persas es un gran antecedente de la parresía, pero este concepto solo lo utilizará Eurípides después por primera vez: "*panglossia*, like *parrhesia*, denotes a readiness to utter anything […]. Eurípides uses *parresia* to mean freedom of speech […]. Aristofanes also uses it in a political sense […]. Democrito says in a fragment (226D) that *parresia* is inherent to *eleutheria*. We conclude that in the late fifth century *parresia* became a popular word in Athens" (Momigliano, 1973, p. 259).

conexión indisoluble, que está muy bien explicada por Dionisio Lozano y Delgado Rubio (2020), en donde proponen que Foucault se refiere sobre todo a la parresia como el elemento explicativo principal:

> la noción de la que se servirá [Foucault] y que será el hilo conductor de sus indagaciones y disquisiciones será la *parrhesía*: el decir verdad, el hablar franco, la libertad de palabra, la *libertas* para los latinos […] (p. 201).

> La *parrhesía* durante mucho tiempo fue un nexo muy potente entre el 'cuidado de si' y el 'cuidado de los otros', entre el 'gobierno de sí' y el 'gobierno de los otros', frontera en la que coinciden la ética y la política (p. 202).

Sin embargo, hay que observar otro aspecto que no es algo encomiable porque puede convertirse en un gran defecto o error o abuso, cuando se hablan tonterías tanto en el ámbito político como en las relaciones individuales: "*parrhesía* se usó frecuentemente para significar tanto la virtud de la franqueza o el vicio de la locuacidad"[55] (Momigliano, 1973, p. 260). En este aspecto, ya hacíamos alusión anteriormente al texto "Sobre la charlatanería" de Plutarco (1995) en *Moralia* y el contemporáneo de Harry Frankfurt (2013), *On Bullshit…*

El mismo concepto de parresia entonces, en su aspecto positivo, empezó a tener diversos significados con el devenir del tiempo haciendo menos énfasis en la actitud frente al poder político y más en la cualidad personal de reflexión y búsqueda de la verdad. Por ello, es interesante ver como ejemplo la manera en que se apropió del concepto la escuela epicúrea a través del filósofo y poeta Filomeno de Gadara[56] en el siglo I a.C.

---

55 De cualquier manera, en la misma Grecia, el concepto de *parresia* fue prevaleciendo más sobre el de *isegoria*: "In the fourth century *parrhesia* became more popular than *isegoria*. Demosthenes uses *parresia* 26 times against 3 or possible 4 instances of *isegoria;* Isocrates has *parrhesia* 22 times, *isegoria* only once; Aeschines *parrhesia* 8 times, but *Isegoria* once. In some of the Demosthenic speeches of doubtful authenticity *parrhesia* is most emphatically the right of the Athenian citizen" (Momigliano, 1973, p. 260).

56 Filodemo es una riquísima fuente sobre la filosofía epicureísta en la última fase de la república romana. Tiene escritos sobre historia, teología, poesía, retórica y ética. Se muestra como ferviente seguidor de las enseñanzas de Epicuro en cuanto a la búsqueda de la felicidad, en donde la amistad y la comunicación son un elemento fundamental para llegar a la ἀταραξία, que es el estado en donde el individuo llega

Aunque sus escritos se han podido rescatar con dificultad en los últimos siglos,[57] se reconoce gran parte de su pensamiento sobre este tema en su texto *Sobre la parresía* o también titulado *Sobre el juicio franco*. Aquí vemos con claridad el uso que hace la escuela epicureista en ese cambio del ámbito político para apostar por una cualidad del individuo; se trata de "el desplazamiento mediante el cual la *parrhēsía* deja de representar un 'derecho político' para devenir una 'virtud privada' […]" (Braicovich, 2017, p. 61)., donde "[…] la parrhēsia representa una práctica (relativamente institucionalizada) que pretende curar el alma del alumno a través de la palabra, del discurso libre y franco" (Braicovich, 2017, p. 61).

En este sentido, después de la experiencia en la Grecia antigua y viendo sobre todo lo sucedido en Roma posterior a la República al transitar con el emperador Augusto a su etapa imperial, también se puede ver cómo la cualidad de la parresia en la vida pública como derecho político fue desapareciendo ante la figura de un monarca que concentraba una autoridad central, como lo afirma la tesis de Konstan (2012) sobre las dos fascetas de la parresia: primero un derecho de todo ciudadano para participar en las discusiones de la vida pública y, segundo, una actitud personal ante la vida en el sentido epicureista dado por Filomeno de Gadara:

> Una vez que la polis democrática transitó hacia los reinados helenísticos, las cosas cambiaron. La vida en la corte real era jerárquica, y la libertad

---

a impedir la turbación que provocan las pasiones del momento; la libertad de palabra dentro de la comunidad epicurea se convierte en un elemento liberador de la adversidad y de los disturbios mentales y corporales.

57 Al haber pasado Filomeno sus últimos años en Herculano, su biblioteca fue sepultada con la erupción del volcán Vesubio en el año 79 d.C. Se han podido desenterrar muchos papiros carbonizados y, con nueva tecnología, se han podido leer. Fue un filósofo y poeta, discípulo de Zenón de Sidón en Atenas que se trasladó a Roma y luego a Herculano para formar una comunidad de epicureistas –queriendo imitar la experiencia de El Jardín que había fundado el mismo Epicuro siglos antes cerca de Atenas–. De hecho, Filomeno utiliza la parresia como una práctica pedagógica en su búsqueda de la felicidad. "El objetivo estrictamente epistémico de la práctica parrhesiástica, en la medida en que de lo que se trata es de lograr que el alumno trascienda la mera captación superficial de un determinado principio filosófico y alcance, a través del despliegue retórico-argumentativo del maestro, una comprensión profunda y sólida de dicho principio" (Braicovich, 2017, p. 69).

> de hablar lo que uno piensa sobre las políticas fue severamente limitada. El rey podía escuchar a su consejo, pero la habilidad para expresar los puntos de vista era un privilegio no un derecho. Incluso, los consejos de los asesores a un superior podían ser riesgosos, si este los consideraba en contra de su pensamiento. En este contexto, la franqueza requería coraje y un profundo compromiso de honestidad (Konstan, 2012, p. 1, trad. propia).

De cualquier manera, en la Roma imperial, la actividad de los pensadores críticos, sobre todo cuando señalaban los errores del régimen dominante, era muy riesgosa. Se puede recordar, por ejemplo, cómo en el siglo I d.C.

> Roma durante el gobierno de los Flavios vivió una significativa persecución ideológica –escasamente estudiada– contra los intelectuales, conocidos como 'filósofos', considerados 'subversivos' por el régimen. Vespasiano –en el contexto de su política antihelénica– promulgó un edicto de expulsión contra ellos en el 82, medida que en el 89 y en el 95 repitió su hijo Domiciano (Hubeñák, 2008, p. 75).

Fue la época en que vivió Dión de Prusa (40-120 d.C.) –también llamado Crisóstomo–, quien fue un prolífico escritor y orador con grandes historias sobre pensadores antiguos, del cual actualmente se conservan alrededor de 80 de sus discursos. Él mismo, aunque apologista del modelo monárquico especialmente en los últimos años de su vida bajo el emperador Trajano, llegó a alabar la parresia como una de las grandes virtudes: "La verdad y la franqueza son las más agradables de todas las virtudes" (Dión de Prusa, 1988, p. 256). Llegó incluso a alabar a Diógenes, del grupo de los cínicos, en un encuentro imaginario con un diálogo que pone entre este y Alejandro el Grande; critica el modo de vida del general macedonio por su ansia de tener poder y riquezas mientras que él encuentra la felicidad de otra manera:

> Diógenes, por el contrario, no hacía la corte para granjearse el favor de nadie, sino que decía a todos la verdad, no poseía ni una dracma, vivía a su manera y no desistía de ninguno de sus proyectos, llevaba en su aislamiento la existencia que él juzgaba la mejor y más dichosa, y no cambiaría su pobreza por el trono de Alejandro (Dión de Prusa, 1988, p. 254).

Esto era una muestra de su libertad de palabra ante todos, sin restringir sus expresiones ante las autoridades máximas. Sin embargo, en el caso de la *Parresía*, con todo lo que contiene de valentía y franqueza, siempre habrá que tener en cuenta la Φρόνησις en la política –según el concepto de Aristóteles–, es decir, el cálculo y la prudencia al hablar, el tiempo y el lugar adecuado. Por otro lado, H. Arendt (2019) cita el aforismo o adagio *Fiat Veritas et pereat Mundus*, que parece alentar a siempre decir la verdad ante todos sin importar las consecuencias que ello pueda traer; ella señala que en numerosas ocasiones, en el mundo de la política, la frase se utiliza más para tratar de ocultar una verdad porque consideran que el hacerla del conocimiento de todos puede traer consecuencias desastrosas para la realidad social. Yo lo quiero utilizar solamente en el sentido de que la Φρόνησις puede recomendarnos que la valentía para decir nuestra verdad es aconsejable pero que tiene que acomodarse para escoger el lugar propicio y más adecuado para expresarla.

El ateniense Lícides, antes del enfrentamiento con los persas, tuvo el valor para proponer una negociación con lo persas de Mardonio cuando la multitud estaba enardecida y llena de odio contra el enemigo, pero no tuvo la inteligencia para saber que ahí no debía haber expresado su opinión por la consecuencia fatal sobre su vida. El valiente puede decir 'yo digo la verdad y no me importan las consecuencias', pero el sagaz y prudente podría haber sabido que no era ahí el momento adecuado para hablar de esa forma.[58] Aquí viene también lo referido por Platón (1991) en el mito de la caverna: cuando todos los humanos están dentro de la cueva en la oscuridad encadenados como esclavos, solo uno de ellos pudo por la señal de la luz llegar hasta la claridad del sol como una verdad oculta para todos. Cuando ese individuo se da cuenta de que sus compañeros en la caverna viven en la mentira, se vuelve con ellos para decirles la verdad. ¿Cuál es la reacción de todos ellos cuando alguien llega y les dice sorpresivamente la verdad sobre la luz a sus espaldas mientras ellos experimentan una vida de oscuridad y mentira? Platón se pregunta y se responde:

58 En el mundo contemporáneo se saben casos como el del brasileño que viajó al sur a la vecina Argentina, y en un juego de futbol donde jugaban las selecciones de sus dos países, al momento de que Brasil metió un gol, se puso a festejar loco de alegría; le sucedió algo parecido a lo acontecido con Lícides: multitud de argentinos enojados se fueron sobre él y lo mataron. Es el poder de una multitud enardecida.

> ¿No daría qué reir a los demás, que dirían de él que, por haber subido a lo alto, ha perdido la vista, añadiendo que sería una locura que ellos mismos quisiesen salir del lugar en que se hallan, y que si a alguien se le ocurriese querer sacarlos de allí y llevarlos a la región superior, habría que apoderarse de él y darle muerte? Indiscutiblemente (Platón, 1991, p. 553).

Podemos ver que, por la costumbre de vivir en las tinieblas, mucha gente no soporta que le puedan abrir la luz a otra verdad alternativa, y por ello, pueden reaccionar violentamente contra él, aunque como menciona Arendt (2019), "Platón no explica el amor perverso que sentían por la impostura y la falsedad" (s. p.). De cualquier forma, el mismo filósofo griego, aparte de su visión sobre el asesinato de su maestro Sócrates por decisión mayoritaria de la asamblea, llega a juzgar muy mal a los gobiernos de la multitud.

> El gobierno pasa a ser democrático cuando los pobres, habiendo conseguido la victoria sobre los ricos, asesinan a unos, expulsan a otros y se reparten por igual con los que quedan los cargos de la administración de los asuntos, reparto que en este gobierno se rige de ordinario por la suerte (Platón, 1991, p. 578).

Volviendo al tema de la verdad, Araujo Silva (2012) también ha escrito un artículo interesante sobre este adagio *Fiat Veritas et pereat Mundus* aplicado a esta relación específica entre política y verdad, haciendo consideraciones sobre la situación política de Brasil al iniciar la segunda década del siglo XXI, durante el gobierno de la presidente Dilma Roussef, queriendo inspirarse en el texto de Arendt titulado "Verdad y Política" (2019). En las sociedades democráticas se tiene una gran exigencia de transparencia, pero la llamada Comisión de la Verdad (aprobada en Brasil en 2011 para esclarecer las violaciones a los derechos humanos entre 1964 y 1988) es un buen ejemplo de cómo se puede tratar ese vínculo entre verdad factual y realidad histórica, y el temor que se tiene de que el pueblo llegue a conocer realmente lo que pasó sobre las barbaridades de los militares. En realidad, "muchos defienden el uso de la mentira como un dispositivo político necesario" (Araújo Silva, 2012, p. 172), según sus propios cálculos e intereses pero aduciendo la ignorancia de la multitud sobre el supuesto fin de la es-

tabilidad política; el mismo autor deja la pregunta "¿Es posible utilizar la mentira para garantizar otras conquistas consideradas más nobles?" (Araújo Silva, 2012, p. 172). Tal vez no se puede dar una respuesta contundente afirmativa o negativa porque hay que señalar lo complejo de esa convivencia turbulenta entre política y verdad en el mundo contemporáneo. Lo que queda claro es que hay que tener coraje y bravura para realizar la parresia pero hay que también saber cómo formularla y en qué momento es más conveniente expresarla con el tacto adecuado.

Muchas cosas, entonces, se necesitan para ejercer esta franqueza para hablar: inteligencia para saber cuál es la opinión más consistente cercana a la verdad, valor para poder expresarla de manera pública y prudencia para poder decirla en el lugar adecuado donde tenga posibilidades de influencia y convencimiento. De cualquier manera, históricamente, en general el poder del δῆμος se perdió –no solo en la palabra sino también en la capacidad de los menos privilegiados en la sociedad– en el mundo occidental especialmente con el imperio Romano (del siglo I a.C. hacia adelante) cuando terminó el modelo de la república para iniciar el período del imperio, y desapareció en su totalidad durante el feudalismo bajo la concepción del poder divino de los reyes sobre los súbditos. Intervino mucho la Iglesia católica al acentuar la visión vertical del poder político desde que el cristianismo se convirtió en religión oficial al revestir la autoridad de un poder divino y condenar y asesinar a los que pensaban diferente acusándolos de herejía.

Aciertos y errores de la democracia griega

No cabe duda que los personajes Solón, Clístenes y Pericles dejaron una huella imborrable en la ciudad de Atenas con su propuesta de involucrar al pueblo en la toma de decisiones de los gobernantes. De ahí viene la gran admiración que tenemos por el concepto de democracia como una forma de gobierno que involucra necesariamente a los gobernados, no solamente escuchándolos sino también incorporándolos a la hora de decidir la política pública. Desde que Solón inició el proceso de participación de las clases populares, se empezó a extender esta concepción de limitar el poder en uno o en unos pocos; no se quería que un monarca o unos pocos aristócratas tuvieran el mando de manera permanente. Por ello se implementó "la breve duración de los

mandatos, la rotación de los cargos, el examen previo de los magistrados antes de tomar posesión de sus cargos, la rendición de cuentas […]" (Pisarello, 2011, p. 34), junto con el escrutinio de la asamblea sobre los magistrados y posteriormente la voz popular en una asamblea para realizar el ostracismo y excluir a los no deseados. De esta manera, tampoco cabe duda que en la historia política de las sociedades, Atenas significa una gran luz con una propuesta que sigue alumbrando el pensamiento mundial: "La democracia hizo libres a los pobres, libres de la dominación ilimitada de los poderosos, ricos y nobles, y libres para decidir sobre su propio destino" (Pisarello, 2011, p. 35). Muchas otras fuentes nos han señalado también las virtudes de este modelo:

> Los principios esenciales de la democracia griega son libertad e igualdad; siempre se realizaron esfuerzos para, en la medida de lo posible, conseguir que ambos imperasen en la vida pública y privada. El derecho (por principio, antiguo) de la Asamblea de todos los ciudadanos, de la denominada por nosotros 'Asamblea popular' *(demos, ekklesía),* a tomar la resolución final, se hizo ahora tan extensivo como fue posible: a la Asamblea popular quedan reservadas no solo todas las decisiones de carácter más fundamental, sino que esta también dictamina ahora, por regla general, sobre los pequeños problemas cotidianos de la administración, de la política e incluso de la organización militar (Gschnitzer, 1987, p. 143)

Si tomamos en cuenta, antes y en el tiempo contemporáneo, cómo han habido malas decisiones de gobiernos cuando está la autoridad centrada solamente en la figura de un rey o monarca y, sobre todo, cómo en numerosas naciones han llegado a gobernar verdaderos tiranos, con toda razón podemos afirmar a nivel teórico que es un modelo mejor que la monarquía (que fácilmente se convierte en tiranía) y la aristocracia (que con facilidad se convierte en oligarquía). Sin embargo, esta consideración no nos lleva a alabar cualquier forma de democracia, sino también al pensamiento crítico cuando vemos, por ejemplo, que el propio Pericles imponía sus decisiones en la asamblea para el accionar real de su forma autoritaria de gobernar; es decir, en ocasiones también la democracia fácilmente se convierte en demagogia para afianzar el poder de un líder.

Sin embargo, entre diversas deficiencias o sombras, una de las preguntas principales que podemos hacer es sobre quiénes eran los que

hablaban o votaban en las asambleas. Actualmente podemos entender, por ejemplo, que el sufragio universal –incluyendo a las mujeres– ha sido una conquista en un proceso lento de siglos, sobre todo en las ciudades occidentales. Desde finales del siglo xx hasta el xxi, lo que tenemos en realidad es muy poca participación de los ciudadanos con derecho a voto. El abstencionismo es un serio problema en nuestras democracias actuales. ¿Existía también en Grecia? Con claridad ya hemos dicho que no tenían derecho a participar ni los esclavos ni los extranjeros ni las mujeres ni los niños. Lo que podemos ver en la historia de Atenas es que son pocos los que realmente estaban y hablaban en las asambleas:

> Derecho a participar lo poseen todos (los ciudadanos adultos varones). Pero no todos pueden realmente asistir, mientras que para otros se hace muy cuesta arriba; a medida que aumenta el volumen de asuntos, es decir, que las sesiones de la Asamblea se multiplican y simultáneamente son lastradas con mayor quincalla, tanto más crecen indiscutiblemente las dificultades para muchos ciudadanos, cuyo problema es la participación regular, y tanto menor es la satisfacción por ello. En las peores condiciones se halla la población rural; sólo excepcionalmente puede recorrer el largo camino que conduce a la ciudad […]. Pero los ciudadanos que vivían en la urbe tenían además otras cosas que hacer como para cada cuatro días dirigirse a la Asamblea popular, aun cuando ésta sólo requería, por regla general, un espacio de tiempo relativamente corto por las mañanas. Así pues, es únicamente una pequeña minoría de los ciudadanos la que de ordinario participa en las Asambleas (Gschnitzer, 1987, p. 146).

Muchos dirigentes promovían la participación con discursos fogosos en su retórica, porque se aceptaba que "no todos participan en las asambleas, y la elocuencia es una cualidad central para adquirir influencia política" (Pisarello, 2011, p. 35). También, en ciertos momentos, incluso se llegaron a ofrecer incentivos económicos o de apoyo en comida y viáticos para que la gente pudiera llegar a las asambleas. Tal vez, igual que ahora en la democracia electoral, podemos afirmar que las decisiones de la ciudad se toman en realidad por minorías. Sin embargo, en aquella época hasta se puede enfatizar que las decisiones finales en muchas ocasiones se llegaron a tomar por la gente común del pueblo (campesinos, decía Jenofonte), que podía ser la que menos tenía educación formal. Esto no deja de lado sino más bien justificaba la presencia de individuos o grupos

de estamentos con grandes recursos económicos que se consideraban como dirigentes manejando el teje y maneje de la política y que practicaban la retórica, negociaban, gestionaban, promovían o querían comprar el voto favorable para sus propios intereses.

> Estos individuos que conducían a los ciudadanos tenían que realizar una política democrática si querían conservar el poder; no pocas veces se trató de una política demagógica, es decir, de una política practicada por tales personajes en contra de una mejora en el grado de cultura para granjearse las simpatías del pueblo y, de esta manera, preservar su propia posición influyente (Gschnitzer, 1987, p. 148).

Esta situación necesaria en toda asamblea o conglomeración social parece algo natural a cualquier situación, utilizando el concepto de Pareto (2024) sobre las élites en el siglo xx, enfatizando el hecho de que las masas no necesariamente se mueven solas, sino que también son movidas por dirigentes y sectores elitistas que pueden promover movimientos sociales a favor de sus propios intereses. También lo llegó a reconocer el mismo filósofo estagirita: "Basta entonces que algunos ciudadanos, aunque sean pocos, quieran concertarse para que puedan constantemente disponer en las elecciones" (Aristóteles, 1993, p. 56). Con ello, viendo el funcionamiento práctico de las reuniones de ciudadanos, Chicot (2017) llega a poner en boca del personaje de Casandra:[59] "La mayoría no decide. En esas Asambleas de locos a las que vas, unos pocos demagogos toman las decisiones y convencen a la mayoría de que vote lo que ellos quieren" (p. 594).

Sin embargo, es necesario enfatizar la necesidad de una discusión pública sobre temas fundamentales para la comunidad, aunque los ciudadanos como multitud puedan llevarse o no por la pasión del momento o por la retórica de los oradores, sobre todo cuando hay posiciones contrarias. Simplemente, hay que recordar de manera

59 Con esta percepción de Casandra, le responde su esposo Perseo: "Así funciona la democracia". Y ella entonces todavía reafirma su decepción: "Cuando era niña le parecía que la Asamblea era una reunión de hombres sabios, igual que pensaba que lo era su padre. Sin embargo, desde que estaba casada con Perseo, él le contaba todo lo que sucedía en las Asambleas, y ahora le daba la impresión de que cuando los hombres se reunían en multitud se convertían en una especie de bestia grande, tan impulsiva como fácil de manipular" (Chicot, 2017, p. 595).

sintética el caso específico narrado por Tucídides en su historia sobre la guerra del Peloponeso como algo trascendente en las discusiones de una asamblea:[60] el debate sobre el destino de los ciudadanos rebeldes de Mitilene en Atenas, en el año 427 a.C. al poco tiempo de haber comenzado la guerra.[61]

Mitilene se encontraba en la isla de Lesbos, al norte del mar Egeo y cerca de la costa de lo que hoy es Turquía; tenía un gobierno de tipo oligárquico, que se había rehusado a integrarse en la Liga de Delos, los aliados de Atenas frente a Esparta; los oligarcas, sintiéndose con una economía próspera, querían permanecer autónomos y querían fortalecerse aliando a las cinco ciudades de Lesbos (Mitilene, Antissa, Eresus, Pyrrha y Methymna), temiendo las posiciones imperiales de Atenas. Methymna era la única ciudad con un gobierno democrático y aliada de los atenienses, pero los oligarcas de Mitilene convencieron a las ciudades de Antissa, Eresus y Pyrrha de ir preparando numerosas fortificaciones para defenderse en caso de ataque de Atenas. Las noticias llegaron a esta ciudad, la cual envió embajadores a Mitilene para persuadirlos de parar dichas fortificaciones; ante la negativa, Atenas envió una flota de Trirremes para enviarles un ultimátum. Los oligarcas de nuevo se negaron, pero enviaron negociadores a la misma Atenas con tal de ganar tiempo mientras que en secreto también mandaron representantes a Esparta para pedirles ayuda. Con esto último, la liga espartana del Peloponeso ofreció ayuda y envió al general Salatheus para mostrarles su compromiso y darles esperanza. Sin embargo, ni las defensas ni la ayuda prometida por Esparta pudieron contener la fuerza ateniense comandada por el general Paches, quien logró someter a los mitilenos en una capitulación total.

Fue en ese momento cuando Paches solicitó un decreto de la asamblea de Atenas que mencionara y decidiera qué hacer con los derrotados. Entonces, la ciudad de Atenas recibió la información completa junto con una delegación de los oligarcas de Mitilene, que habían sido instigadores

---

60 Dice Momigliano (1973): "The debate between Cleon and Diodotus is not only the most profound discussion about imperialism ever held in the ancient world […], it is also the most searching analysis of the conditions in which discussion is useful in a democracy" (p. 260).

61 El detalle de todo este proceso lo ofrece Tucídides en el libro III de *Historia de la guerra del Peloponeso*, apartados VI, VII y VIII.

de la insurrección, para negociar clemencia. Ahí mismo llegó preso el general espartano Salatheus, quien fue inmediatamente ejecutado. El contexto era precisamente la guerra abierta de Atenas con Esparta, y los atenienses estaban encolerizados por la revuelta de los mitilenos. De esta manera, la asamblea decidió, casi de manera unánime, que todos los ciudadanos varones adultos de Mitilene debían ser ejecutados mientras que las mujeres y los niños serían vendidos como esclavos; de esta manera, salió este decreto en un trirreme para que el general Paches lo conociera y lo llevara a la práctica. Un día después, los propios atenienses estaban consternados por lo atroz de su decisión y quisieron llevar a cabo otra asamblea para volver a discutir el asunto.

> Al día siguiente, pensando más sobre ello, casi se arrepintieron de lo que habían acordado, considerando cruel el decreto y pareciéndoles cosa enorme y fea mandar matar a todos los de un pueblo, sin diferenciar de los otros los que habían sido autores y causa del mal (Tucídides, 1986, p. 172).

Ahí es donde encontramos la apasionante discusión entre Cleón y Diodotus donde públicamente expresaron posiciones opuestas. Cleón era de los más violentos y quería disipar las dudas de los ciudadanos para rechazar la posibilidad de cambiar la decisión, reprochándoles que "no hay constancia ni firmeza alguna en las cosas, ya una vez acordadas y determinadas" (Tucídides, 1986, p. 173). Cleón argumentaba lo siguiente: algún cambio en la decisión hecha el día anterior significaría mostrar la debilidad de un gobierno democrático. Los mitilenos eran claramente culpables de atacar Atenas y, sobre todo, de unirse a los enemigos espartanos. Había que ratificar el castigo de ejecutar a los varones de la ciudad para hacerles pagar sus malévolas acciones y su traición y desalentar, con ello, cualquier otra insurrección.

Luego vino la intervención de Diodotus: se oponía a la pena de muerte acordada al señalar que "aunque evidentemente nos conste que ellos han cometido crimen, no por esto aconsejaría que los mandasen matar, si no resulta provecho de ello a nuestra ciudad" (Tucídides, 1986, p. 178). Defendía la necesidad de debatir sin prisa ni pasión; hizo ver la gran culpa de los mitilenos en la insurrección, pero señaló que al interés de Atenas no le convenía esa pena capital que había sido impuesta porque

la muerte de los rebeldes no podía impedir futuras insurrecciones, sino que las alentaría hasta el extremo porque todo el mundo sería consciente de que cualquier opositor debería luchar hasta el fin. Más importante sería sujetar a Mitilene con cierta piedad para que siguiera siendo una ciudad aliada pagando los tributos correspondientes.

En el resultado de la segunda asamblea ganó la posición de Diodotus cuando la del día anterior había sido unánime. De cualquier manera, los embajadores oligarcas de Mitilene enviados en delegación a Atenas fueron ejecutados, pero la asamblea envió otro decreto con gran prisa en otro trirreme rápido para que el general Paches se enterara a tiempo de la segunda decisión de la asamblea. Los varones de Mitilene se salvaron de la muerte, y también, las mujeres y los niños de la esclavitud. Las fortificaciones de la isla de Lesbos fueron demolidas y fueron enviados muchos atenienses a vivir en la isla. Esto, sin embargo, no ocurriría siempre, puesto que en el caso del asalto de Atenas a la isla de Melos, también en el mar Egeo, en el año 416 y también en el contexto de la guerra del Peloponeso, la situación final fue contraria: la isla que se había declarado neutral en la guerra fue ocupada y rendida por los atenienses; todos los hombres fueron ejecutados, y las mujeres y niños, esclavizados[62] por decisión de la asamblea ateniense.

El tema del genocidio en la historia –como se puede aplicar en este caso al mundo de la Grecia antigua– ha sido ampliamente estudiado, donde vemos incluso las motivaciones religiosas que se muestran en el antiguo Testamento cuando los israelitas abandonaron Egipto, atravesaron el desierto y conquistaron lo que consideraban su tierra prometida arrasando y exterminando a hombres, mujeres y niños.[63] David Konstan (2021)

62 La *World History Enciclopedia* ha llegado a clasificar como genocidio esta atrocidad que se hizo en la isla de Melos en el 416 a.C. lo mismo que la destrucción de Cartago por los romanos en el 146 a.C. Esta situación particular de Melos se ha llamado *The Melian Dialogue* para indicar la decisión final de la asamblea una vez que la fuerza militar había tomado la isla: "the Melians surrendered unconditionally to the Athenians, who put to death all the men of military age whom they took, and sold the women and children as slaves' suggested that this action, which was approved by the popular assembly in Athens, involved the murder of approximately 1,500 men" (Mulligan, 2013, s. p.).

63 Aunque hay historiadores que dudan de la veracidad de todos estos crueles acontecimientos de exterminio de poblaciones en la Biblia, por lo menos, como señala Konstan (2021) lo que queda bien expresado es que no se trata de una "genocidal

nos ofrece una amplia exposición de sus motivaciones y explicaciones de muchas de estas masacres, pero lo notable entre los atenienses es que tales crueldades no procedían de la decisión autoritaria de un solo gobernante[64] o militar, sino que se ponían a discusión pública de los ciudadanos con resultados variados. Para el caso de Mitilene, se puede mostrar aquí la importancia de la discusión pública en las asambleas de ciudadanos porque se pudo influir claramente a través de la retórica en la toma de decisiones, cambiándola en el caso de Mitilene pero ratificando también una crueldad tremenda sobre la población en Melos.

De esta manera, la democracia griega tiene sus luces y sombras y, con ello, conserva un gran parecido con los modelos democráticos contemporáneos cuando se ha logrado elección de autoridades, posibilidades de participación en la política pública y libertad de expresión, pero también con grandes carencias que no solucionan los problemas de la población. Las deficiencias de su práctica es lo que ha hecho que en Latinoamérica existan más de 50 % de ciudadanos decepcionados del modelo. Tomando como base los estudios de Latinobarómetro 2023, *El Economista* señala lo siguiente: "En muchos países de América Latina está creciendo la población incómoda con la democracia; en promedio, el 54 % de los latinos dicen que no importa si el gobierno llega al poder sin democracia siempre y cuando resuelva los problemas" (Latinobarómetro, 2023). Los países que se destacan en esta percepción negativa sobre el modelo democrático son Honduras (70 %), Paraguay (68 %), Guatemala (66 %). Para el caso de México, es 56 %. Esto no solamente se debe a la percepción de las acciones de los líderes para imponerse y manipular la voluntad popular, sino también por el hecho de que las democracias electorales no han llegado en muchos casos a mejorar el nivel de vida de la mayoría de la población.

---

history, but as a genocidal theology" (p. 54), porque no se trata de hechos aislados sino de ideas permanentes en el pensamiento bíblico, como lo muestra también Dante Medina (2013) en su libro *La Biblia: no la deje al alcance de los niños*.

64 Se puede ver con claridad que al presidente norteamericano Harry S. Truman se le atribuye la decisión de lanzar la bomba atómica el 6 y el 9 de agosto de 1945 sobre Hiroshima y Nagasaki en el peor genocidio de la historia humana al asesinar a cientos de miles de japoneses; también fue decisión del gobierno del presidente de Estados Unidos George Bush de invadir Irak en 2003, pero en un contexto en que la mayoría de norteamericanos apoyaban tal medida que llevó a causar la muerte de alrededor de 150 mil irakíes.

Muchas sombras o errores se pueden hacer notar en los procesos democráticos practicados en la Grecia antigua, pero aquí queremos rescatar tres grandes elementos positivos que son todavía buenas propuestas para seguir revalorando los modelos contemporáneos de democracia como algo deseable que hay que seguir construyendo: el λόγος (razón, palabra), la παρρησία (hablar con franqueza) y la Φρόνησις (prudencia, mesura). El primero constituye la superación del μῦθος (pensamiento que atribuye a los dioses el hacer y deshacer en la naturaleza y la sociedad a través de intervenciones directas de la divinidad), y se refiere a la permanente búsqueda de la verdad por medio de la reflexión, la razón y el método científico que empezaron a practicar los griegos –especialmente en la etapa de los presocráticos– para acercarnos a un análisis cuidadoso de los hechos y de la interpretación que hacemos de manera continua, con el objeto de fundamentar más nuestras opiniones y decisiones.

El segundo, la παρρησία, refleja la necesidad de participación ciudadana en los asuntos públicos –aunque también en vida individual–, con una gran valentía y franqueza para expresar nuestras verdades y opiniones ante autoridades o multitudes e insertándonos de hecho en una lucha ideológica en donde siempre tenemos que admitir que entre los ciudadanos abundan muchas corrientes de pensamiento y opiniones diferentes y aun contrarias, que siempre deberían seguirse confrontando mediante la palabra, el diálogo y la discusión. Finalmente, la Φρόνησις[65] –a la cual haremos referencia también posteriormente con el concepto latino imperativo de *caute* (prudencia y precaución) utilizado por Spinoza en el siglo xvii– es una cualidad que siempre será necesaria no solo para tener un pensamiento crítico sobre verdades consideradas como absolutas sino sobre todo para saber en qué momento, cuándo y dónde poder ejercer con eficacia la libertad de expresión y participación ciudadana.

---

65 Encontramos muy bien analizado este concepto en el pensamiento de Aristóteles en el libro de Rafael Valenzuela Cardona (2014) con el título de *La Phrónesis en la política: orígenes del concepto aristotélico de prudencia*: "La definición aristotélica de la virtud ética, no solo recoge y sintetiza la idea griega de la justa medida como criterio de la vida práctica del hombre, sino que también considera, no ya a la prudencia, sino al hombre prudente, al *phrónimos*, al hombre que delibera, que proyecta, que tiene buen juicio, como regla de la virtud y del modo de ser que lleva al hombre a elegir el bien que está a su alcance" (p. 34).

EL RESURGIMIENTO DE LA DEMOCRACIA CON SPINOZA EN EL SIGLO XVII

> *El derecho de dicha sociedad se llama democracia; esta se define, pues, como la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede. De donde se sigue que la potestad suprema no está sometida a ninguna ley, sino que todos deben obedecerla en todo*
>
> Spinoza, 1670, p. 169.

La idea y la práctica de la democracia antigua habían nacido con Solón en el siglo VI a.C., pero terminó en el año 322 a.C. cuando todas las ciudades griegas fueron controladas por los macedonios después de la muerte de Alejandro sucedida el año anterior. Posteriormente, encontramos la experiencia de la república en Roma desde el 509 al año 29 a.C., en donde sin utilizar el concepto de democracia, se practicó la representación por elección de las diversas comunidades del poderío romano para participar en el Senado, órgano que se consideraba representante de todo el pueblo romano. Toda esta etapa de la república fue considerada posteriormente como el período de una democracia representativa, y es la que inspiró su resurgimiento en el siglo XVII d.C. Esta experiencia romana es recogida en el siglo XVI tanto por Maquiavelo (*Discursos sobre la primera década de Tito Livio*) como por Jean Bodin (*Les six livres de la Republique*), que son los antecedentes de la nueva discusión abierta sobre las formas de gobierno, en un período en que imperaba solamente el Estado absolutista de las monarquías, sobre la opción de cualquier participación del pueblo.

En este capítulo queremos mostrar el resurgimiento del pensamiento democrático como una discusión teórica explícita, con base en una experiencia histórica de Holanda en el siglo XVII, a partir del texto de Baruch Spinoza, el *Tratado teológico-político*. También, a finales de ese siglo se tendrá la propuesta del liberalismo político de John Locke, que se empezó a practicar en Inglaterra bajo el modelo que conocemos ahora como parlamentarismo, aunque no lo analizaremos en este momento. Hay autores que han señalado al jesuita Francisco Suárez[66] como el padre de

66 Dice Scannone (1998) sobre Suárez: "La actualidad del pensamiento de Suárez se debe no sólo a que se lo considera uno de los padres de la democracia moderna, del

la democracia (Scannone, 1998), particularmente a partir del contenido de su obra *De Legibus*, al incorporar el tema de la soberanía popular y al sugerir en ella entonces la inclusión de los jóvenes y las mujeres como parte de la ciudadanía, sugiriendo el germen de la demanda del voto femenino (Scannone, 1998, p. 153) y la necesidad de que el monarca gobernante tenga el consenso de la comunidad.

Hugo Grotius, por su parte, profundizó en la ley natural y le dio una gran importancia al *appetitus societatis*, que tiene su raíz en el ζῷον πολῑτῐκόν (animal político) de Aristóteles, que significa una especie de instinto para vivir en comunidad con un orden regido por la razón.[67] Grotius hacía alusión entonces a la soberanía popular. Además, también hay que resaltar el pensamiento de Althussius (1964),[68] quien mencionaba a los miembros simbióticos de una comunidad política bajo el concepto de *soberanía popular del Estado* (que ya es muy diferente del concepto de soberanía de Jean Bodin, la cual estaba centrada solo en el monarca), donde los ciudadanos pueden tener un acuerdo tácito en relación a sus gobernantes:

> La política es el arte mediante el cual los hombres se asocian con el propósito de constituir, cultivar y conservar la vida social entre ellos. Por eso los llamo simbióticos. El principal sujeto de la política es, pues, la asociación, en la cual los simbiotes se comprometen entre ellos, uno con el otro, a través de un acuerdo explícito o tácito, para tener un tipo de comunicación sobre todo aquello que es útil y necesario para el ejercicio armonioso de la vida social (Althusius, 1995, p. 17, trad. propia).

---

derecho internacional y de la legítima secularización de lo político, sino también a lo que puede aportarnos hoy su comprensión de la relación entre lo político y los social" (p. 131).

67 *Grotio: Inter haee autem, quae homini sunt propria, est appetitus societatis, id est, communitatis, non qualiseumque, sed tranquillae, et pro sui intellectus modo ordinatae* (Rodríguez Molinero, 1992, p. 296).

68 La obra principal de Althusius sobre teoría política se titula *Politica methodice digesta, et exemplis sacris atque profanis illustrata*, pero aquí ofrecemos la traducción del inglés ofrecida por Frederick S. Carney. De ahí viene su concepción de los seres humanos como una comunidad simbiótica con fundamento en las leyes. Se había titulado como doctor en derecho en 1586 con una tesis titulada *De arte jurisprudentiæ Romanæ methodice digestæ libri.* Actualmente, funciona en Alemania la *Johannes-Althusius-Gesellschaft* con la finalidad de seguir difundiendo su pensamiento.

El mismo Thomas Hobbes, en el siglo XVII, se refiere al poder de la comunidad de ciudadanos que hacen un pacto para su propia seguridad, renunciando a ellos mismos para ceder todo su poder al *Leviathan*, al Estado, con una capacidad casi absoluta para imponer orden en una sociedad en que imperaba el *homo homini lupus* (la eterna guerra del hombre contra el hombre mismo, como si fueran lobos), causando enfrentamientos violentos de todos contra todos. Sin embargo, en la época moderna podemos reconocer a Baruch Spinoza como el primer autor que retomó de forma explícita la propuesta del modelo de la democracia como algo deseable, acorde a la razón, dado que el pensamiento y poder de muchos vale más que el pensamiento y poder de uno solo. La principal exposición de su pensamiento en este campo lo encontramos en su *Tractatus theologico-politicus*, al que le dedicaremos un apartado especial.

¿Qué tiene que ver la teología con la política? Hay que resaltar cómo la mayoría de estos pensadores hicieron surgir con fuerza la crítica a la teología dominante de la Iglesia católica y judía, que imperaba con fuerza sobre todo después del Concilio de Trento en su lucha feroz contra el protestantismo del siglo XVI después de la expulsión de los judíos de España y Portugal. Si bien desde siglos antes, Marsilio de Padua había sostenido que el poder de los Papas debía enfocarse al ámbito espiritual sin tener que inmiscuirse en el poder temporal de los monarcas (recordando sobre todo ese gran enfrentamiento de 1303 entre el Papa Bonifacio VIII y el rey Felipe el Hermoso de Francia), al entrar a la época moderna y sobre todo a la gran etapa del racionalismo del siglo XVII, se tenía que seguir discutiendo la relación entre filosofía y teología, sobre todo cuando esta última, siguiendo a Tomás de Aquino, se podía sentir apoyada por la supuesta y definitiva palabra de Dios en las Escrituras, subordinando todo el poder de la razón humana. Era la teoría general de la época feudal el considerar a la filosofía como una *ancilla theologiae,* al concebir la razón como algo subordinado a la palabra divina de las Escrituras. Sin embargo, empezaba a gestarse la transición del feudalismo hacia la etapa predominante de humanismo y racionalismo.

El contexto de intolerancia del siglo XVI

Todo el contexto del siglo XVI significa históricamente un cambio de época en el transitar del feudalismo hacia la modernidad; era de nuevo el

resurgir de la razón del ser humano que se enfrentaba al poder teológico y autoritario de la iglesia católica que sostenía la palabra considerada divina de las Escrituras como algo absoluto y muy superior a todo lo que podían producir los razonamientos humanos. Ciertamente, esta visión de sujeción de la razón a la teología y a la Biblia había imperado en todo el período feudal, en el que la Iglesia católica y los reyes civiles formaron una alianza total para señalar y castigar todo tipo de errores. Especialmente se consideraba herejía a todo pensamiento disidente de los dogmas de la Iglesia católica, y siendo esta una religión de Estado, hablamos de una sociedad teocéntrica que quería censurar todo tipo de desviación ideológica.

Con esta situación de Iglesia dominante que permitió que la jerarquía eclesiástica se consolidara en el poder por muchos siglos, los disidentes fueron condenados verbalmente en los concilios y eventualmente sujetos a prisión y muerte. En el siglo IV, por ejemplo, los concilios de Nicea (325) y Constantinopla (385) condenaron el pensamiento de Arrio, cura de Alejandría, quien a finales del siglo III y principios del IV d.C. sostenía que Jesucristo no tenía divinidad, sino que solo había sido creado por Dios. Las herejías tomaron distintos nombres, como bogomilos (los queridos de Dios), cátaros (los puros), valdenses (admiradores de Pedro Waldo), husitas (seguidores de Juan Hus, opositor a la venta de indulgencias), etcétera. Todos ellos sufrieron represión violenta, y no solamente a través de una condena verbal, sino también con el castigo de la muerte y de exterminio de poblaciones enteras. Ejemplo de esto último fue la llamada Cruzada albigense, enfocada en acabar con los cátaros en el sur de la Francia, en la región conocida como Languedoc, en la primera mitad del siglo XIII. Ellos creían que en el mundo había dos principios diferentes, el del bien y el del mal. Dios había creado el primero y Satanás el segundo. No creían que Dios hubiera llegado a la tierra bajo la forma de Jesucristo. El papa Inocencio III le dio el nombre de *cruzada* a los ejércitos que se lanzaron para acabar con los cátaros. Especialmente, se recuerda el asalto militar a la ciudad de Beziers, el 21 de julio de 1209, con el saqueo y el asesinato brutal de unos 20 mil habitantes.[69] El mismo comandante Amalric le escribió

69 Al tomar la ciudad con la orden de exterminar a todos los habitantes, el comandante del ejército hizo notar que entre la población no solo había cátaros sino también católicos, pero Arnaldo Amalric, el arzobispo francés de Narbona, un abad cisterciense como legado papal en esta cruzada albiguense, solamente respondió: "*Coedite eos. Novit enim Dominus qui sunt eius* [Mátenlos a todos, que Dios recono-

luego al papa: "Nuestros hombres no dejaron a nadie vivo independiente de su rango, sexo o edad; con la espada matamos cerca de 20,000 personas. Después de la matanza, toda la ciudad fue saqueada y quemada" (Sibly y Sibly, 2003). Posteriormente, uno de los reyes de Francia, Luis IX, fue declarado santo por haber mantenido el ímpetu contra los herejes y por haber dirigido la VII cruzada (1248-1254) que fracasó en su intento de recuperar los territorios de Jerusalén.

En este clima de intolerancia medieval nació la inquisición. Fue llamada así por la palabra latina *inquisitio* (averiguar, investigar) y que se expresaba en un tribunal religioso enfocado precisamente a descubrir dónde había creencias contrarias a la fe católica para condenarlas y castigarlas. Había sido creada inicialmente en el contexto de la lucha contra los cátaros en 1184; después se formó la Inquisición española en el siglo XVI, y nació también en Alemania, Italia, Austria, etcétera. Resalta mucho la de España porque fueron los dominicos Caraffa (quien después se convertiría en el papa Paulo IV) y Álvarez de Toledo quienes, siendo fanáticos de un catolicismo puro, dedicaron todas sus fuerzas a la persecución.

La aparición de la reforma protestante de Lutero en el siglo XVI ofreció la ocasión para que el Concilio de Trento (1545-1463) extendiera la inquisición como algo general para todos los países católicos. La figura de Lutero inició el movimiento de la reforma protestante con la fecha simbólica de 1517. Había ingresado a la orden de los agustinos y se fue decepcionando del actuar de las autoridades eclesiásticas especialmente con los papas Alejandro VI, Julio II y León X con el proyecto de implementar el programa de las indulgencias para recabar recursos para la construcción de la Basílica de San Pedro en Roma. En 1517, en la iglesia de Wittenberg, como monje agustino, llegó a publicar sus 95 tesis sobre la falsedad de las indulgencias promovidas por Roma.

El protestantismo ganó numerosos adeptos, especialmente en el Norte europeo, pero ocasionó una fuerte reacción de la iglesia católica con la llamada contrarreforma propuesta por el papa Paulo III en su pontificado (1534-1549) y que se expresó sobre todo en el Concilio de Trento (1545-1563). El papa, con el apoyo de los cardenales dominicos Caraffa y Álvarez de Toledo, señaló que no había otro instrumento más

cerá a los suyos]". Así viene registrado en la obra *Dialogus Miracolurum* de Caesarii Heisterbacensis (1851, p. 302). Algunos han llegado a atribuir esta frase al mismo papa Inocencio III o a Simón IV de Monntfort, principal promotor de esta cruzada.

eficaz para acabar con los herejes que la inquisición general ordenada por la misma Roma; por ello, emitió la bula del 21 de julio de 1542:

> Nombra a seis cardenales, entre los primeros Caraffa y Toledo, comisarios de la Sede apostólica e inquisidores generales dentro y fuera de Italia […]. Todo el mundo, sin excepción, sin reparo de rango o dignidad, estará bajo su jurisdicción; los sospechosos serán puestos en prisión, los culpables castigados con la vida y sus bienes confiscados (Ranke, 2000, p. 101).

Se profundizó y se amplió el poder de la Inquisición para utilizar no solamente la disuasión sino también la tortura y la fuerza del brazo secular en el intento de erradicar a los protestantes o a cualquiera que quisiera diferir con los principios religiosos del catolicismo.[70] Murió Lutero en 1546, pero tuvo numerosos seguidores como Calvino, Zwingli, etcétera. Las consecuencias de la contrarreforma fueron precisamente la persecución de toda herejía y el castigo a los infieles a través de la inquisición.[71] También hay que añadir el otro aspecto de censura a las ideas señalando aquellas obras que los católicos no deberían leer y exigiendo que las autoridades eclesiásticas tuvieran siempre que dar el visto bueno a libros que se pretendían publicar en toda Europa, a través del índice de publicaciones prohibidas.

> [En] 1543 ordenó Caraffa que, en adelante, ningún libro se imprimiría sin licencia de los inquisidores, cualquiera que fuese su contenido, y fuera viejo o nuevo; los libreros debían presentar los índices de sus libros a los inquisidores y no podían venderlos sin su permiso, los aduaneros recibieron la orden de no dejar pasar ningún envío de libro manuscrito o impreso sin presentarlo antes a la Inquisición. Poco a poco se llegó al índice de libros prohibidos (Ranke, 2000, p. 103).

---

70 Los principios básicos que defendió el Concilio de Trento fueron los siguientes: la salvación de los hombres viene de la fe y de la obras humanas; la Biblia y la tradición son las bases de la fe cristiana; se reivindican los siete sacramentos, mientras que Lutero solo reconocía tres; se tiene que venerar a la Virgen María y a los santos; se fortaleció la figura del papa como sucesor del apóstol Pedro y como representante de Dios en la tierra.

71 La Inquisición ya existía en varias regiones de España, pero se impuso de manera oficial desde Roma para todas las naciones católicas, sobre todo a través de los dominicos, los cardenales Caraffa y Juan Álvarez de Toledo.

Además, podemos añadir otro episodio horroroso en la historia de la Iglesia cuando nos referimos a la quema de hechiceros –especialmente de las mujeres brujas–, que perduró del siglo xv al xviii, con el pretexto de la acusación de actividades relacionadas con la figura del diablo. "La brujería satánica, que fuera vigorosamente reprimida, proviene de una nueva percepción de la acción diabólica en este mundo, ella misma directamente relacionada con una lucha inexpiable contra las herejías del siglo xv" (Muchembled, 2016, p. 49). Joseph Hansen precisa que "la primera quema de una bruja habría tenido lugar en 1275" (citado en Henningsen, 2014, p. 137), pero en realidad Henningsen (2014) llega a admitir que "los primeros aunque escasos informes datan de 1360" (p. 137). Sin embargo, con algunos casos ocurridos en siglos anteriores, Muchembled (2016) sostiene que "la gran caza europea de brujas solo se desencadenó a partir de 1580" (p. 67), con lo cual podemos situar este período a partir de la contrarreforma. Es decir, de manera sorprendente, "la caza de brujas medieval fue insignificante en comparación con la brujomanía de la Edad Moderna" (Henningsen, 2014, p. 139).

Las acusaciones de la Inquisición se aplicaron no solamente a la sospecha de ideas perniciosas para la fe sino también a diversas actividades relacionadas con la medicina, la magia, la adivinación, la astrología, etcétera. Tomaron como base textual los escritos bíblicos cuando se recuerdan las palabras de la Biblia de Jerusalén (1972): "A la hechicera no la dejarás con vida" (Éxodo 22,18). Se puede calcular dentro de 22 naciones europeas, durante tres siglos, alrededor de 50 mil[72] brujos/as echados a la hoguera, de los cuales 90 % eran mujeres y 10 % hombres. Las razones ofrecidas por la Inquisición se enfocaban a señalar al sexo femenino como el más débil a las seducciones del diablo, y por eso se ensañaron tanto con todas aquellas mujeres acusadas de brujería.[73]

72 Aunque en muchos casos se trata de estimaciones, Henningsen (2014, p. 141) ofrece un cuadro con cierto detalle sobre las ejecuciones por brujería en cada uno de 22 países de Europa, con un número aproximado de 45,700. Señala que específicamente en los estados alemanes se cuentan 25,000 ejecuciones. Señala también que la Inquisición no es la total responsable de estas muertes, sino que en muchos casos las ejecuciones fueron instigadas por el pueblo y ordenadas por jueces civiles o eclesiásticos. También hace notar otros 50 mil casos que también fueron acusados y se salvaron de la hoguera.

73 Se puede consultar el reportaje de Abril Phillips (2021), "Caza de brujas, la cara obscura del Renacimiento", en el que afirma que fue una terrible persecusión

El diablo como personaje se llega a mencionar en varias ocasiones en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, pero cobró gran importancia en la Alta Edad Media junto con el fortalecimiento de la Inquisición al señalarlo como alguien venido del infierno hacia el mundo de los humanos para inducirlos al error y al pecado. Es durante el período del siglo XII al XV cuando Satanás cobra importancia en el mundo occidental:

> Se inventó y se difundió lentamente un doble mito de gran porvenir: el del terrible soberano luciferino que reina sobre un inmenso ejército demoniaco en un espantoso infierno de fuego y azufre y, también, el de la bestia inmunda agazapada en las entrañas del pecador (Muchembled, 2016, p. 15).

Toda esta discusión que podía permanecer en el ámbito religioso se trasladaba continuamente al ámbito político cuando personajes y grupos sociales querían deshacerse de sus opositores; bastaban acusaciones bien planteadas con determinados individuos para llevar a la Inquisición a hombres o mujeres para que mediante la tortura les arrancaran confesiones explícitas de pactos con el demonio y mandarlos a la ejecución. Este fue el clima de intolerancia que perduró en el siglo XVI y se extendió en siglos posteriores.

Sin embargo, con muchos motivos y muy positivos también el siglo XVI ha sido nombrado simbólicamente como el inicio de un Renacimiento, un volver a nacer, un nuevo comienzo. Efectivamente, desde el punto de vista económico, se estaba presenciando el origen de un nuevo modo de producción que, aunque había tenido su gran inicio con el mercantilismo del siglo XIII, se estaba manifestando ahora centrado en el humanismo del *homo faber*, en los comienzos de la fuerza de trabajo

---

"contra las mujeres que se salían de la norma social y que duró del siglo XVI al XVIII" (s. p.). La autora refiere también al trabajo de Silvia Federici titulado *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, quien señala que "las acusadas de brujería eran desnudadas y afeitadas por completo (se decía que el Demonio se escondía entre sus cabellos), eran pinchadas con agujas largas en todo el cuerpo –incluidas sus vaginas– en busca de una marca del Diablo, eran frecuentemente violadas para investigar su virginidad, y también se arrancaban sus miembros y se quebraban sus huesos" (s. p.).

asalariada. Carlos Marx habla de este tránsito[74] del antiguo modo de producción feudal hacia el capitalismo a través de un largo proceso de siglos que va a culminar con la revolución industrial del siglo XVIII con su origen en Inglaterra. Sin embargo, el Renacimiento va mucho más allá del aspecto económico, porque fue también un florecimiento de la ciencia, la literatura, la pintura y las artes y, en el aspecto político, en el cuestionamiento del absolutismo que desembocará en los sistemas políticos liberales. Los nombres de Maquiavelo, Leonardo da Vinci, Rafael, Giordano Bruno, Bodin, Tomás Moro, Pierre Pomponazzi, Paracelso, etcétera serán siempre recordados como símbolos de esta histórica transición ocurrida en el siglo XVI cuando empezó a resonar la fuerza de la razón, la ciencia, el humanismo, la astronomía, la crítica al autoritarismo y la religión dominante, etcétera.

Sin embargo, el nuevo pensar del Renacimiento tenía que enfrentarse con el poder dominante de tantos siglos de la Iglesia católica y del papa, considerado este como representante de Dios en la tierra a pesar de las brutalidades realizadas por el papa Borgia Alejandro VI (1431-1503) y por el papa "Terrible" Julio II (1443-1513). El surgimiento de la reforma protestante fue la gran expresión de un conflicto que abarcó a toda Europa. Se atacó la reforma a través de la contrarreforma del Concilio de Trento (1545-1563), utilizando la Iglesia sobre todo el poder de la Inquisición, extendida a todas las naciones católicas. En el fondo estaba la pugna entre el pensamiento teológico y el filosófico: ¿era posible que este último pudiera tener autonomía con el uso de la razón sin estar subordinada a la teología y los dogmas del catolicismo? Como dice Bloch (1972), "los filósofos y los teólogos no se podían reencontrar" (p. 23).

Uno podría pensar que mientras esto fuera debate de ideas, podía no haber existido un problema mayor, porque las discusiones verbales pueden ser siempre bienvenidas en el mundo contemporáneo, pero la Contrarreforma y la Inquisición mostraron su intolerancia. Resulta

74 El capítulo XXIV del tomo I de *El Capital* (terminado en 1867) titulado *La acumulación originaria* explica con mucho detalle todo el proceso histórico de transición del feudalismo al capitalismo en Europa, con la expropiación de tierras, el auge de los comerciantes que empezaron a convertirse en burgueses, el desplazamiento de los siervos para convertirse en fuerza de trabajo asalariada y el inicio de las manufacturas que luego se transformarían en industrias con la invención de las máquinas de trasmisión.

sorprendente que los cristianos que fueron perseguidos tan violentamente por el imperio romano en los tres primeros siglos d.C., al empezar a convertirse en religión oficial de los nuevos emperadores y de los señores feudales, empezaran a practicar los mismos métodos de represión y violencia que habían utilizado con ellos. De manera semejante, las instituciones judías, cuyos miembros habían sido violentados y expulsados de España en 1492 y de Portugal en 1497, cuando pudieron vivir en un clima de mayor tolerancia en la Holanda del siglo xvii, se volvieron también intransigentes y represivos[75] con las ideas distintas provenientes de personajes judíos, por ejemplo, de Uriel da Costa y Spinoza, Juan de Prado y muchos otros, como veremos más adelante.

Hay varios casos notables y horrorosos en el siglo xvi que muestran esta posición de intolerancia violenta contra quienes pensaban distinto o tenían una religión diferente. Una mención importante merece el caso de Tomás Moro, quien habiendo sido estudioso del derecho en Inglaterra, amigo y colaborador estrecho del monarca Enrique viii (1491-1547), se vio en la necesidad de seguir fiel a su religión católica cuando el rey se quiso divorciar de su esposa oficial Catalina de Aragón para intentar casarse con Ana Bolena. Simplemente por el hecho de no ir a la boda, dado que con ello avalaría el nuevo matrimonio de Enrique viii[76] a través de los ritos anglicanos –una vez que el papa seguía reconociendo

---

75 Se podría seguir hablando en el tiempo contemporáneo del siglo xxi, cuando los judíos fueron capaces de llegar en 1948 a constituir de nuevo su propia nación –desde que habían sido expulsados de su tierra en 71 d.C. por Tito–, y actualmente se han convertido en represores violentos de los palestinos, a los que les arrebataron su propia tierra y contra quienes siguen realizando ataques brutales, en lo que ya podría denominarse como genocidio.

76 El rey Enrique viii no se distinguió solamente por el caso de la decapitación de su amigo y consejero Tomás Moro sino también por su vida personal con sus seis esposas. Se quiso divorciar de la primera Catalina de Aragón, pero el papa Clemente vii no le quiso conceder el divorcio; por ello, el rey la encerró en la Torre de Londres, donde la dejó hasta su muerte. A su segunda esposa, Ana Bolena, la mandó a decapitar acusándola de brujería y de serle infiel. La tercera esposa, Juana Seymour, falleció por consecuencias del parto de su hijo. El rey se divorció de la cuarta, Ana de Cléveris, la cual, divorciada, logró sobrevivir. La quinta esposa, la jovencita Catalina Howard, también murió decapitada por haber sido infiel al rey. Finalmente, la sexta esposa, Catalina Parr (1512-1548), logró sobrevivir un año más, y se convirtió en reina viuda después de la muerte de Enrique viii (1491-1547).

el matrimonio oficial con Catalina–, fue tomado preso y ejecutado por órdenes del rey. De nuevo nos topamos con la intolerancia no solo en el ámbito de los católicos sino también en el campo de los nuevos protestantes, pues se quitó la vida de quien había escrito esa pequeña pero grandiosa obra sobre la idea de una comunidad utópica donde los seres humanos podían vivir mejor. A Moro siempre lo recordaremos por ese pequeño libro titulado *Utopía*, cuyo nombre completo era *Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus, de optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia,*[77] que fue publicado en 1516. Con el ejemplo de esta *Utopía* en los inicios de la época moderna, surgirán desde entonces y en los siglos siguientes numerosos proyectos utopistas[78] que imaginan una sociedad mejor, a partir del desagrado con una realidad presente que resultaba totalmente insatisfactoria.

Un hecho terrible fue la masacre de San Bartolomé el 24 de agosto de 1572 en París, ocasionada por iniciativa de Catalina de Medici, con el objeto de terminar con los protestantes que en Francia habían adoptado el nombre de hugonotes. En la historia de Francia sobresale la planeación maquiavélica (aunque todavía no se había extendido ese adjetivo) a través del engaño de una boda entre un príncipe protestante, Enrique de Baviera, y Margarita, hija de los reyes franceses. La boda se realizó, pero inmediatamente después, los hugonotes fueron pasados a cuchillo y espada en París. Se calcula que fueron asesinados unos 10 mil en la ciudad y, posteriormente, en toda Francia siguieron las ejecuciones, llegando a un número aproximado de 30 mil hugonotes muertos.

---

77 *Librillo verdaderamente dorado, no menos beneficioso que entretenido, sobre el mejor estado de una república y sobre la nueva isla de Utopía*. A partir de relatos provenientes de la vida de determinadas comunidades encontradas en el nuevo mundo recién descubierto, Moro propone determinadas características de una mejor convivencia humana con un gobierno preocupado por el bienestar de sus habitantes.

78 Encontramos una descripción detallada de numerosos proyectos utopistas del siglo XVI al XIX en el excelente trabajo de Mattelart (2000) con el título *Historia de la utopía planetaria. De la ciudad profética a la sociedad global.* Dice el autor: "El presente libro es una invitación a descubrir esa historia de la búsqueda de la unidad del hormiguero humano y visitar nuevamente las repúblicas de utopía desde que la humanidad supo que existía un cuarto continente y que la Tierra tenía forma de globo […]. Desde el Renacimiento y los grandes viajes de descubrimiento, el deseo de paz universal estimula la búsqueda de un espacio sin fronteras" (p. 19).

Otro acontecimiento a finales de ese siglo fue la ejecución en la hoguera en 1600 de Giordano Bruno[79] (1540-1600). De joven había ingresado a la orden de los dominicos, pero también, por la represión hacia las ideas de su nueva filosofía, dejó los hábitos y anduvo como profesor itinerante en diversas instituciones educativas de Alemania para llegar finalmente a Londres, donde fue acogido por la reina Isabel, donde empezó a escribir sus pensamientos. Sin embargo, haciendo caso de una invitación a Venecia, regresó a Italia; ahí lo tomó preso la Inquisición, y luego se lo llevaron a Roma, donde pasó siete años en prisión presionado para que se retractara de sus ideas. Como persistió hasta el final en su concepción de un dios no centrado en las iglesias ni en la autoridad del papa sino entendiendo la divinidad como algo inmanente al universo entero, fue condenado a morir en la hoguera, lo cual ocurrió el 17 de febrero de 1600. De nuevo, la intolerancia con las ideas diferentes lo llevó a convertirse en otro mártir de la filosofía:

> Lo que distingue a Giordano Bruno de todos los otros filósofos de su tiempo es el hecho de que permaneció fiel a su verdad hasta su muerte: después de muchos mártires cristianos, él se convierte, después de Sócrates, en el más claro ejemplo de todos los mártires de la verdad científica (Bloch, 1972, p. 24).

En la novela histórica *Opus Nigrum* de Marguerite Yourcenar (2000) he encontrado una exposición que refleja con bastante detalle el contexto de la transición de este siglo XVI hacia el siguiente en el que ocurrió el auge del racionalismo con Descartes y Spinoza. La autora nació en 1903 y falleció en 1987; tuvo una gran habilidad y conocimiento literario-histórico, el cual se manifiesta sobre todo en la explicación detallada del contexto tan complejo de ese siglo europeo, que en sí mismo, se ha convertido en un período de transición entre el feudalismo y la época moderna, y que estuvo caracterizado por la pugna entre la Reforma y

79 La obra más importante de Bruno fue *De la Causa, Principio e Uno*, puesto en forma de diálogo, donde señala que el todo del universo está animado por la vida que los humanos portan en ellos mismos, de manera que estamos hermanados con toda la naturaleza. Se puede ver que su filosofía es un canto de amor al infinito cósmico. Nunca se enfrentó al pensamiento cristiano, pero la Iglesia lo acusó de panteísmo.

la Contrarreforma, la aparición del Renacimiento y el surgimiento de un nuevo modo de producción. Así lo sintetiza la misma autora en sus aclaraciones sobre el texto:

> La escisión de lo que aún quedaba –hacia 1510– de la antigua Cristiandad de la Edad Media en dos partidos teológica y políticamente hostiles: el fracaso de la Reforma convertida en protestantismo y el derrocamiento de lo que podríamos llamar su ala izquierda; el fracaso paralelo del catolicismo, encerrado durante siglos dentro del corselete de hierro de la Contrarreforma; las grandes exploraciones que tienden cada vez más a una simple división del mundo; el salto hacia delante de la economía capitalista, asociada en sus comienzos a la era de las monarquías (Yourcenar, 2000, p. 373).

Había aparecido la ya hoy obra clásica de Maquiavelo *El Príncipe*, que reflejaba los movimientos de la política real en Roma, sin hacer alusión alguna a la intervención de Dios. El propio Maquiavelo se atreve a decir que en el devenir del mundo y la sociedad, 50 % depende de nuestras acciones humanas, mientras que el otro 50 % sucede por la casualidad, la fortuna, que consiste en una serie de circunstancias fortuitas que influyen en la historia sin que el ser humano haya podido ser capaz de preverlas todas en su conjunto. Aquí la pregunta está centrada en la habilidad del príncipe o gobernante de manejar sus actos propios y ajenos con el fin de permanecer en el poder o agrandarlo. Se empieza a discutir sobre el análisis de la razón y el poder de las acciones políticas, que pueden determinar el devenir de la humanidad.

> No ignoro que muchos creen y han creído que las cosas del mundo están regidas por la fortuna y por Dios de tal modo que los hombres más prudentes no pueden modificarlas, y más aún, que no tienen remedio alguno contra ellas. De lo cual podrían deducir que no vale la pena fatigarse mucho en las cosas, y que es mejor dejarse gobernar por la suerte […]. Y yo, pensando alguna vez en ello, me he sentido algo inclinado a compartir el mismo parecer. Sin embargo y a fin de que no se desvanezca nuestro libre albedrío, acepto por cierto que la fortuna sea Juez de la mitad de nuestras acciones pero que nos deja gobernar la otra mitad, o poco menos (Maquiavelo, 1999, p. 127).

Desde entonces, tenemos en los albores de la filosofía moderna el surgir de un pensamiento racional que intenta ser autónomo de los dogmas religiosas. En la novela de Marguerite Yourcenar, *Opus Nigrum*, se cuenta la historia de Zenón, quien se encuentra muy conflictuado en esta coyuntura de cambio. El personaje tiene una pregunta fundamental: ¿cómo poder combinar las grandes tareas de la inteligencia humana con una gran libertad de pensar confrontada con las estructuras impuestas por siglos en una sociedad feudal en donde la Iglesia ha sido la guardiana y custodia de la verdad oficial expresada en la teología por siglos y que tacha de herejes y desviados e incluso condena a la hoguera a quienes afirman o sugieren otro tipo de verdades? Este va a ser el drama del pensamiento filosófico, especialmente a partir del siglo XVI, cuando el ser humano se siente capaz de experimentar tantas cosas nuevas en el campo de la alquimia, en la curación de los enfermos, en las experiencias de los sentidos, en la discusión sobre el alma humana y el potencial del ser humano frente a las leyes y la vigilancia de la Iglesia: "El rebelde que se levanta contra su príncipe provoca en las gentes de bien la misma envidiosa furia: su No es una vejación para su incesante Sí" (Yourcenar, 2000, p. 309).

Si la vida y el universo no son un escenario de predestinación en donde el ser humano solo cumple un papel ya decidido por Dios, es tal vez una tarea humana la nueva creación de la naturaleza. Lo que existe para Zenon es la *viriditas*, una especie de *alma mundi*, un concepto de la alquimia que consiste en "el inocente abrirse paso del ser que crece tranquilamente en la misma naturaleza de las cosas, brizna de vida en estado puro" (Yourcenar, 2000, p. 263). Esta nueva idea abarca también a la teología al preguntarse en qué medida actúa Dios en el mundo. ¿Es él quien impone su deseo al no dejar que se mueva la hoja de un árbol sin su voluntad o es el hombre quien con su libertad puede actuar y mover al mundo en la dirección que le plazca?

Esta sigue siendo una discusión fundamental en la religiosidad del mundo contemporáneo, en donde el ser humano puede contemplar el mundo y las sociedades como ya hechos según la voluntad de un Dios todopoderoso o como el producto de las acciones libres de los humanos que son actores fundamentales del pasado, presente y devenir del mundo. De esta manera, el prior de un monasterio le dice a Zenón: "Jamás vi que Dios interviniera directamente en nuestros asuntos terrenales. Dios delega en nosotros y solo actúa a través de nosotros, pobres hombres"

(Yourcenar, 2000, p. 209). Todavía se puede profundizar más esta idea: "Antes dije que Dios delega en nosotros; aún voy más allá, […]. Puede que no sea él en nuestras manos más que una llamita que nosotros tenemos que alimentar, sin dejar que se apague" (Yourcenar, 2000, p. 231).

Puede pensarse que se trata de una gran alabanza sobre el inicio de un pensar racional en una época de transición en donde todo estaba subordinado a los dogmas de la Iglesia. Ciertamente, el personaje Zenón insiste en que, a pesar de la fragilidad del cuerpo humano, este sigue siendo una obra maravillosa cuando él recuerda todo lo que ha experimentado en muchos casos de disección de cadáveres; anuncia, de hecho, las nuevas escuelas del pensamiento de los siglos posteriores en donde el punto de partida del conocimiento será la experiencia de los sentidos a través de la máxima de *Non cogitat qui non experitur,* porque la mente se tiene que arriesgar a descubrir nuevos inventos a partir de la observación. En el campo específico de la medicina, muchas curaciones a los enfermos las fue encontrando a través de experimentos de hiervas, pócimas, alquimia…, que le daban mejores resultados que la medicina tradicional fundada por siglos en Hipócrates y Galeno. De hecho, resalta aquí en gran manera la influencia del suizo Paracelso (1493-1541)[80] con todas sus propuestas para bienestar de la salud humana.

En ocasiones, se empieza a tener una gran confianza en el pensar racional cuando se afirma que de los pequeños inventos de la mente humana se puede ir logrando una vida mejor; así lo cree cuando afirma que "una brocha mecánica o una bobina que se devana sola no significan mucho y, sin embargo, esa cadena de pequeños descubrimientos podría llevarnos más lejos de lo que fueron Magallanes y Americo Vespucio en sus viajes" (Yourcenar, 2000, p. 135). Sin embargo, esta confianza racional será más propia del período posterior de la Ilustración en el siglo XVIII, la cual no era todavía una posición firme para el filósofo Zenón en el siglo XVI, porque no cree que los pequeños o grandes descubrimientos puedan haber servido para el bienestar universal, ya que el poder fáctico los ha utilizado para la destrucción. Por eso, señala:

---

80 Paracelso fue médico, alquimista y astrólogo, y propuso para las generaciones de entonces y posteriores nuevas ideas para mejorar la salud del cuerpo, incluso, en el nivel preventivo: respirar hondo, beber mucho líquido al día, masticar bien la comida, desterrar ideas de pesimismo de tristeza y de venganza, solidaridad con el prójimo, ratos de silencio y meditación, etcétera.

> He acabado por maldecir a Prometeo por haber entregado el fuego a los mortales […]. Nada permanecerá sobre la tierra, ni dentro de ella, ni en el agua, que no sea perseguido, degradado o destruído […]. Ábrete, abismo eterno, y traga, mientras aún es tiempo, a esta raza desenfrenada (Yourcenar, 2000, p. 343).

De la misma forma, llega a expresar muchas preocupaciones por el futuro de la raza humana: "Me he dicho a mí mismo algunas veces que ordenar, instruir, enriquecer y proveer de instrumentos a nuestra especie tal vez no sea más que empeorar las cosas en nuestro universal desorden" (Yourcenar, 2000, p. 137). Puede suceder en el porvenir que "los hombres matarán al hombre" (Yourcenar, 2000, p. 343), y por ello hay muestras de una falta de fe en el sentido humano sobre su actuar en el universo.

Tal vez sea esta propuesta la que permanezca con más fuerza al final de esta novela de Yourcenar, cuando el protagonista Zenón es condenado a muerte en la hoguera por la Inquisición, a pesar de que no se encuentran en él con claridad posiciones que puedan ser catalogadas como herejías por sus acusadores. Sin embargo, era un tiempo turbulento en que "bastaba con el rencor de un enemigo, el momento de furor o de locura de una multitud o, simplemente, la inepcia de un juez, para perder a unos culpables que acaso fueran inocentes" (Yourcenar, 2000, p. 246). En este caso, a pesar de las reticencias de algunos acusadores que quieren darle una pena menos severa con tal que se retracte de ciertas opiniones contenidas en sus libros, lo que prevalece es la posición institucional de una iglesia jerárquica que quiere seguir en la idea medieval de la verdad única, la cual no admite otra interpretación más de la que ellos oficialmente ofrecen. No hay lugar para ninguna expresión cuestionadora o disidente. Por ello, lo condenaron a la misma suerte de Savonarola, Servet, Dolet, Bruno y tantos otros.

Queda en la discusión esa gran polémica sobre un suicidio como medio para evitar no solo la tortura o el dolor de las llamas, sino sobre todo, un espectáculo circense bochornoso que atraía multitudes a la plaza pública. Esto es lo que hace Zenón la madrugada del día en que está programada su ejecución, cuando con la precisión del cirujano que es, realiza cortes en su cuerpo para desangrarse con rapidez. Yourcenar (2000) pone en el epígrafe de la tercera parte una cita de Julián de

Médicis: "No es villanía, ni de villanía procede, si alguien, por evitar una suerte más cruel, odia la propia vida y busca la muerte" (p. 297).

A pesar de todo esto, pueden vislumbrarse en la perspectiva de Zenón las posibilidades del *Opus Nigrum* como una transformación, a partir de la disolución de las formas, en un proceso de cambio hacia nuevas realidades que pueden ser mejores: este filósofo, médico y alquimista "pertenecía a aquella industriosa y agitada raza de los hombres que domestica el fuego, transforma la sustancia de las cosas y escruta los caminos de los astros" (Yourcenar, 2000, p. 48), pero en donde el hombre no es un objeto de fuerzas externas, sino que tiene influencia en el devenir: "Los astros influyen en nuestros destinos, pero no los deciden" (Yourcenar, 2000, p. 151). Persiste en él, entonces, una mentalidad religiosa, pero que no es la tradicional creencia en un Dios omnipotente que mueve nuestros destinos a su antojo: "Yo profeso mi fe en un dios que no nació de una virgen, y que no resucitará al tercer día, pero cuyo reino es de este mundo" (Yourcenar, 2000, p. 65).

Se puede decir que la doctrina de la predestinación –siguiendo también a Pomponazzi– es incompatible con el hecho de la libertad humana y con las posibilidades de las hierbas, plantas y metales que en sus múltiples combinaciones pueden producir milagros en múltiples momentos, haciendo realidad la tendencia del *viriditas* con su lento abrirse paso a través de la misma naturaleza. Por eso tal vez, aun dentro de estructuras sociales opresivas, con la libertad es posible vivir una vida plena aun enfrentando a la misma muerte. De ahí su afirmación: "Solo se está a gusto cuando se es libre" (Yourcenar, 2000, p. 119), y reconociendo su propia trayectoria, al final de su vida señala: "He soñado mis sueños; no pretendo que sean más que sueño… Moriré un poco menos necio de lo que nací" (Yourcenar, 2000, p. 135).

Ya hemos comentado que, al finalizar el siglo XVI, justamente en 1600, se condenó a morir en la hoguera al gran pensador y filósofo italiano Giordano Bruno (1548-1600), quien también fue astrónomo, matemático, teólogo y poeta. Sacrificó su vida por sus ideas ante la Inquisición. Tuvo afinidad con el pensamiento heliocentrista de Copérnico, pero llegó a proponer también que el Sol era una estrella más junto a numerosos mundos que podían tener otros seres vivientes. Para él, Dios no era el personaje antropomórfico de la Biblia, sino una fuerza cósmica que estaba en todas partes. Estuvo en la cárcel siete años en un

proceso dirigido por el jesuita cardenal Roberto Belarmino (canonizado por la Iglesia católica, por Pio XI, en 1930), hasta que fue quemado vivo en 1600. Fue condenado solamente por sus ideas divergentes de los dogmas católicos, y sus obras fueron quemadas en Roma, en la plaza frente a la Basílica de San Pedro.

Junto con los grandes inicios del Renacimiento, también existieron las grandes muestras de intolerancia hacia las nuevas ideas. Aunque se habían rescatado numerosos escritos de Aristóteles a finales de la Edad Media, los poderes fácticos de Europa habían olvidado uno de sus conceptos esenciales, la phrónesis (Φρόνησις),[81] la prudencia, la sabiduría del buen vivir, sino que se dedicaron a practicar la desmesura (ὕβρις) con muestras de una intolerancia radical que nunca buscó dialogar con el oponente sino erradicarlo.

El racionalismo del siglo XVII

Entramos entonces al siglo XVII, al que usualmente nombramos como la gran época del racionalismo, con personajes importantes como Descartes, Spinoza y Leibniz, aunque también persistía el ambiente de intolerancia. Era un contexto en donde el modo de gobernar las sociedades residía en el absolutismo de los monarcas; no aparecía por ningún lado el δῆμος (demos) o pueblo con algo de Κράτος (poder), mientras que la religión seguía jugando un papel fundamental para la dominación que ejercían los señores feudales y la Iglesia misma.

Desde antes, uno de los primeros problemas al final de feudalismo había sido la pretensión de la Iglesia católica de subordinar el poder temporal de los reyes. Ello quedó explícito en el enfrentamiento de 1303 entre el papa Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso de Francia. En ese momento tenemos la gran obra de Marsilio de Padua titulada *Defensor Pacis,* en la que propone que el campo de la iglesia es el espiritual y que no debe meterse en los asuntos temporales de los gobiernos. El otro

81 El análisis detallado de este concepto de *phrónesis* como prudencia y referido al campo de la política está excelentemente detallado en el trabajo de Valenzuela Cardona (2014) con el título *La phrónesis en la política. Orígenes del concepto aristotélico de la prudencia.* Es una propuesta necesaria también en los tiempos actuales para combatir la desmesura de los políticos en sus intentos de acabar con las críticas y disidencias en las esferas gubernamentales.

gran acontecimiento de transición fue la reforma protestante de Lutero a partir de la interpretación de los textos bíblicos. El tercer acontecimiento de ruptura fue el renacimiento de las ciencias naturales con Copérnico y su teoría heliocéntrica, que parecía contradecir diversas versiones de la escritura. En el fondo estaba la disputa entre filosofía y teología, entre razón y fe. ¿Cuál debía prevalecer?

¿La *ratio*, la razón, el uso del entendimiento, siendo un don otorgado por Dios mismo, podía llevar a cosas diferentes a los dogmas de la iglesia? Fue el inicio de una gran controversia en donde los papas quisieron zanjar el problema definiendo la prioridad de la teología en el Concilio de Trento e instituyendo oficialmente la Inquisición para perseguir a los que tuvieran opiniones diferentes.

El siglo XVII continuó entonces con la posición intolerante de la Iglesia al enjuiciar y ejecutar a Giordano Bruno y a enjuiciar al mismo Galileo que insistía en su teoría heliocéntrica. De esta manera, en el nuevo siglo que definimos como el resurgir del racionalismo también imperó la intolerancia con los pensadores que empezaron a utilizar el entendimiento para analizar la sociedad. En los inicios del siglo XVII encontramos al jesuita Francisco Suárez, quien no reconoció en el papa un poder supremo espiritual ni civil y rechazó que poseyera una potestad directa sobre todos los gobernantes en asuntos temporales; sus ideas fueron cuestionadas y se llegó a quemar su escrito titulado *Defensio Fidei* tanto en Londres como en París. También el *Leviathan,* la obra de Hobbes, fue censurada considerándola expresión del ateísmo. En el campo de la religión judía también veremos a Spinoza, quien fue expulsado por las autoridades del judaísmo por no darle la suprema autoridad a la Torá como una verdad revelada por Dios que debía tener preeminencia sobre las reflexiones y deducciones de la razón por los filósofos.

Recordamos para el siglo XVII una tesis importante de George Sabine (1939), quien señala el período de los presocráticos en la Grecia antigua en el siglo VI a.C. como la primera explosión en el mundo occidental del pensamiento político racional. Era la superación del μύθος por el λόγος, del pensamiento mitológico al entendimiento racional. Se trataba de dejar el pensamiento sobre unos dioses que determinaban todo en la naturaleza y en la sociedad para llegar al uso de la razón humana como pensamiento científico que podía superar la alienación religiosa. Sin embargo, el método del pensamiento científico fue abandonado por

siglos en el imperio romano y en el feudalismo hasta encontrar una nueva explosión de la luz de la razón en los siglos XVII y XVIII en Europa. En la época moderna, después del renacimiento del siglo XVI, llamamos a esta época al utilizar el concepto del racionalismo por ese intento de volver al uso del poder de la razón humana para explicar el funcionamiento del mundo y de las sociedades sin la intervención divina. En esta segunda gran etapa histórica del pensamiento racional, uno de los mayores enfrentamientos se dio con las instituciones religiosas que se negaban a aceptar, por ejemplo, la propuesta del heliocentrismo como un universo no centrado en la Tierra, sino que se movía alrededor del Sol, tal como lo proponían los científicos Copérnico, Kepler y Galileo.

En la teoría política, nos interesa resaltar particularmente la figura de Spinoza (uno de los grandes representantes de ese nuevo racionalismo junto con Descartes y Leibniz). Él era un judío descendiente de los sefarditas provenientes de Portugal, cuyos padres se habían instalado en Ámsterdam, Holanda, un gran centro económico y político del siglo XVII, con una importante ciudad influenciada en un tiempo por los hermanos Jan y Cornelius de Witt, quienes impulsaban de hecho un modelo de liberalismo comercial-aristocrático y económico haciendo practicar una enorme tolerancia religiosa. Jan en particular fue el principal gobernante de la ciudad por varios años, y Albiac se refiere a él precisamente por el modelo que quiso implantar en la ciudad: "Jan de Witt inventó la democracia moderna. La impuso en Ámsterdam durante los años más esplendorosos de la ciudad y de la Europa del siglo XVII" (Albiac, 2018, p. 116), y Spinoza no dudó nunca en apoyar este modo gubernamental de proceder.

La tragedia de Uriel da Costa

Vamos a considerar aquí el caso de los judíos, la religión a la que Spinoza pertenecía y que decidió excomulgarlo y expulsarlo de su comunidad, queriendo retomar en alguna forma las prácticas de la inquisición y la contrarreforma. Nos detenemos primero en un antecedente muy importante en los judíos de Ámsterdam con la vida y muerte de Uriel da Costa (nacido en 1585 en Oporto, Portugal, y muerto en 1640, en Ámsterdam, Holanda). Sus antecesores judíos habían sufrido la expulsión de España en 1492, pero se pudieron establecer luego en

Portugal. Como la monarquía de ese país siguió el ejemplo de los reyes católicos españoles, muchos judíos tuvieron que salir de territorio portugués, aunque muchos otros permanecieron con la condición de hacerse católicos. Este fue el caso de la familia anterior de Uriel da Costa, que se convirtieron como muchos judíos en "marranos", es decir, judíos conversos al catolicismo pero que practicaban sus rituales religiosos en secreto. Los judíos convertidos al catolicismo eran vigilados constantemente en su vida cotidiana e incluso perseguidos por la inquisición en el intento de descubrir si eran falsos conversos.

Educado Uriel da Costa en las prácticas del catolicismo, llegó a estudiar la religión en la Universidad de Coímbra. Estudió a fondo las Escrituras como libro sagrado, y en su juventud llegó a tener puestos importantes en instituciones religiosas católicas como el ser tesorero de una iglesia catedral. Le angustiaba personalmente el tema de la resurrección y los posibles castigos del cielo o el infierno en la otra vida, pero empezó a sopesar el uso de su razón frente a diversos acontecimientos señalados como verdaderos en la Biblia, particularmente en el Nuevo Testamento. Utilizando su razón, no podía comprender que se afirmara que María, la madre de Jesús, había tenido un hijo y continuaba siendo virgen. No entendía el misterio de la Trinidad como tres en uno, cuestionaba los milagros de Jesucristo como el resucitar muertos, transformar el agua en vino, etcétera. Al mismo tiempo, como acostumbraban muchos judíos, llegó a tener una vida oculta realizando muchas prácticas religiosas propias de ellos, a pesar de las prohibiciones que afectaban a todo Portugal. Decepcionado de la religión católica, devino en "marrano", practicando secretamente los rituales judíos, pero en un ambiente hostil y en un clima temeroso de la inquisición.

En esa doble vida de muchos judíos, sintiendo la atracción de una posible existencia más libre en Holanda, decidió junto con su familia, a la muerte de su padre, huir clandestinamente hacia Ámsterdam, donde todos pudieron reencontrarse con comunidades judías para practicar abiertamente su religión. El nombre adoptado en la religión católica había sido Gabriel da Costa, pero al entrar formalmente al judaísmo fue denominado Uriel da Costa, haciéndose circuncidar. "No quiso aceptar las decisiones de la Iglesia católica porque no las halló conformes a razón, y abrazó el judaísmo porque lo halló más conforme a sus propias luces" (Bayle, citado en Albiac, 2018, p. 250). Como gran

estudioso de las Escrituras, se abocó sobre todo al Antiguo Testamento para poder encontrar paz en sus preocupaciones personales por la vida después de la muerte.

Sin embargo, utilizando su misma razón, encontró también en la religión judía numerosos problemas no resueltos. ¿Cómo podía explicarse que Moisés con un báculo pudiera dividir el mar en dos para que pasaran los israelitas hacia la tierra prometida? ¿Cómo podía ser que Moisés, al bajar de la montaña con las tablas de la ley, fuera capaz de asesinar a tantos de sus compatriotas por el solo hecho de estar adorando un becerro de oro? De esta manera, en Ámsterdam "comenzó poco a poco a reprobar y refutar los dogmas de la tradición" (Albiac, 2018, p. 254). Su principal preocupación seguía siendo la posible vida después de la muerte y la posibilidad de una condena eterna, y no encontraba solución racional en el estudio de la Torá. Sin embargo, desde sus primeros años en Holanda, Uriel empezó a expresar de manera abierta sus preocupaciones y sus críticas a las creencias judías, lo cual alertó a los líderes religiosos.

Llama la atención que el judaísmo, habiendo sido en España y Portugal una religión perseguida, una vez que se encontró en Ámsterdam, que parecía un oasis de tolerancia, se empezó a convertir –semejante a la contrarreforma del catolicismo– en una élite perseguidora de los errores y de los disidentes. Esto puede ser algo semejante a lo sucedido con los cristianos perseguidos cruelmente durante los primeros tres siglos de nuestra era bajo el imperio romano; después, con Constantino converso al cristianismo, devinieron en religión oficial y empezaron a combatir a todas las religiones consideradas paganas. Así lo señala Pollock (1899), de la escuela de Frankfurt, en su estupendo trabajo sobre la vida y filosofía de Spinoza: "Es un hecho general en la historia humana, y uno de los más tristes, que apenas una comunidad perseguida ha asegurado su libertad, entonces ella a su vez comienza a convertirse en perseguidora" (Pollock, 1899, p. 8). Esto es algo que se comprueba también con la creación de la nueva nación de Israel en 1948, en el siglo xx, después de haber sido perseguidos, asesinados y desterrados en la Alemania de Hitler, convertidos ahora, después de la Segunda Guerra Mundial, en actores casi genocidas sobre el pueblo palestino.

Habiendo vivido varios años en Ámsterdam después de huir de Portugal y abrazar el judaísmo, Uriel da Costa, por sus ideas que discrepaban de la tradición, especialmente en lo relativo a la resurrección

de los muertos, fue reprendido y excomulgado en 1618. No obstante, persistió en sus ideas y publicó en 1624 un libro que cuestionaba la inmortalidad del alma. Su libro fue censurado y él fue obligado a pagar una gran multa. Sin embargo, el aislamiento en una comunidad cerrada era tremendo, y aunque lo soportó por varios años, finalmente se quebrantó y se sintió obligado a pedir perdón y a solicitar su reincorporación con las familias judías. Para ser absuelto, tuvo que soportar las extremas medidas del *herem* en 1640: se retractó públicamente de sus errores, le quitaron la ropa de la cintura hacia arriba y, atado a una columna, recibió 39 azotes. Se tuvo que tumbar en la puerta de la sinagoga para que hombres, mujeres y niños lo avergonzaran pisando su cuerpo. Se especula que Spinoza, a la edad en ese entonces de ocho años, pudo haber sido uno de los que pisaron su cuerpo. Toda esta ceremonia lo avergonzó y lo humilló tanto que regresó a su casa para terminar un texto, que se ha convertido en una autobiografía, con el nombre de *Exemplar humanae vitae* (*Modelo de vida humana*), en el que narra todas sus creencias y desventuras frente a las autoridades judías de Ámsterdam, antes de tomar una pistola y suicidarse (Costa, 1640) y después de haber intentado asesinar a aquel que lo había denunciado.[82]

Este caso es para mostrar cómo en ese tiempo el uso de la razón se enfrentaba a las convicciones religiosas no solo en la religión católica sino también en el judaísmo, donde las jerarquías impedían la libertad de expresión y no solo la censuraban, sino que la llevaban hasta la excomunión y el aislamiento social. La tragedia de Uriel es extrema porque, habiendo querido huir de la Inquisición en Portugal y creyendo haber encontrado una vida nueva en el judaísmo, se encontró también con la censura y otra forma de inquisición con medidas terribles que lo orillaron al suicidio.

La experiencia republicana de Holanda en el siglo xvii

Muchos se han referido a la Holanda del siglo xvii con el calificativo de *siglo de oro*, tanto por el auge económico y comercial como por lo esplendoroso de un estilo de gobierno que se alejaba en forma práctica de los absolutismos europeos, en un contexto donde también Inglaterra

82 Señala Pollock (1899): "Having completed this writing, he shot himself in his own house after an unsuccessful attempt on the life of his chief enemy" (p. 9).

había iniciado una transformación con la caída del rey Carlos I a manos de los grupos de nobles que fueron guiados por Oliver Cromwell y que había culminado a finales del siglo con la introducción de un modelo parlamentario, cuya experiencia había servido para el liberalismo propuesto por John Locke.

Todo el territorio de los luego llamados Países Bajos pertenecía al poderío español bajo el reinado de los Habsburgo, con el rey Carlos v, hasta que sucedió la rebelión encabezada por el calvinista Guillermo el Taciturno, quien dio origen a la línea de la Casa de Orange-Nasau y, con ello, nacieron nominalmente en 1579 las Provincias Unidas (Frisia, Groninga, Güeldres, Overijssel, Utrecht, Zelanda y Holanda)[83] bajo el Acuerdo de Utrecht. También ahí empezó la Guerra de los 80 Años contra España hasta que los Países Bajos fueron reconocidos parcialmente como nación en la Paz de Westfalia en 1648 (aunque el territorio del sur seguía en poder de los españoles) en 1656. Estos fueron los antecedentes de su época de oro, aunque en Holanda su período de auge había iniciado con la fundación en 1602 de la Compañía Neerlandesa de las Indias Orientales acompañada luego por el Banco de Ámsterdam en 1609, con un pensamiento inspirado en Hugo Grotius[84] para impulsar el comercio sin trabas, en un momento en que las principales economías europeas estaban transitando del mercantilismo al período de la manufactura capitalista. La independencia de las Provincias Unidas de los Países Bajos no fue reconocida sino hasta la paz de Westfalia de 1648, pero su período de auge económico se había iniciado desde los inicios del siglo.

---

83 En esta llamada república de las siete provincias, dado que Holanda era la más importante de ellas, fue precisamente el nombre de esta el que empezó a ser conocido en todo el extranjero, aunque el nombre de Países Bajos sigue siendo prácticamente un sinónimo.

84 Entre las muchas obras de Grotio (1583-1645) como jurista, teólogo y matemático, resaltamos particularmente *De Iure Belli ac Pacis* y *Mare Liberum*, porque expresan un primer acercamiento al derecho internacional y a la libertad de comercio. En *Mare Liberum* (capítulo xii del libro más extenso titulado *De Indis*, escrito en 1609), de manera específica afirma que los océanos no son propiedad particular de nación alguna y que pueden ser aprovechados libremente para movilidad y comercio internacional. Sus ideas liberales y progresistas chocaron con el conservador gobierno calvinista y, por ello, fue metido a la cárcel en 1618 con cadena perpetua, pero pudo escapar en 1621 y huyó a Paris, donde publicó el *De Iure Belli ac Pacis* en 1625.

Como en muchos lugares de Europa, después de la ejecución del rey inglés Carlos I, en el ámbito político se expresaba la contradicción y enfrentamiento entre grupos monárquicos y republicanos. Para el caso de Holanda, los primeros tenían la visión de un Estado único con una autoridad centrada en el estatúder[85] desde la Haya, que impedía la autonomía de los centros urbanos con una religión calvinista muy ortodoxa, mientras que los segundos centrados en la imagen del Gran Pensionario representaban más a los comerciantes y abogaban por la autonomía de las ciudades neerlandeses dentro de un marco federal. Aunque había más signos de intolerancia en los primeros y mayor tendencia al diálogo en los segundos, durante mucho tiempo se logró al interior una notable paz social. Este enfrentamiento de corrientes políticas se agudizaba en momentos determinados, como en 1619, cuando la casa de Orange acusó de traición y ejecutó a Johan van Oldenbarnevelt, representante de los republicanos. Esto había sucedido luego que el calvinismo más ortodoxo (con el nombre de gomarios) se había impuesto en el sínodo de Dorf (1618-1619) en contra de los llamados arminios (seguidores de Jacobo Arminio). Sin embargo, el reforzamiento central del estatúder Guillermo II sobre los Estados Generales motivó una gran sublevación que llevó a la muerte de este dirigente en 1650, con lo cual se pudo formar un gobierno republicano bajo la figura del Gran Pensionario –una especie de primer ministro– para dirigir las provincias, la asamblea de legisladores y los Estados Generales.

Es en ese momento en que sobresalió la figura de Jan de Witt en un cargo que desempeñó de 1653 a 1672. Después de la masacre sobre los hermanos De Witt realizada por los conservadores y con el apoyo de la intervención militar de Francia en Holanda, volvió al poder la familia Orange con Guillermo III para imponer de nuevo un gobierno central.

De cualquier forma, en la práctica, se puede ver que Holanda llegó a convertirse en el gran centro del comercio mundial en una relación no solamente con las nuevas naciones europeas sino también con las

85 Así se llamaba al magistrado supremo o gobernador de Holanda, quien antes de su independencia llevaba el cargo de lugarteniente del rey español de quien dependía el territorio; usualmente ese cargo recaía en la nobleza, pero en el siglo XVII se concentraba en los príncipes de Orange. Después de la invasión francesa de 1672, con el término del gobierno de Jan de Witt, el cargo lo tuvo de nuevo la línea de Orange con Guillermo III.

colonias del nuevo mundo en el continente de la Nueva España,[86] y llegó a tener bases en Ceilán, India e Indonesia. El crecimiento económico a partir del poderío comercial logró beneficiar con ingresos a la mayoría de los grupos sociales atrayendo a numerosos grupos de inmigrantes. Además, los conflictos bélicos internacionales parecieron tener solución cuando en 1648 se firmó la paz de Münster entre España, Francia y Alemania, reconociendo la independencia de los Países Bajos, nueva nación que estuvo gobernada por los Estados Generales (un gobierno central) pero reconociendo en un sistema federal a las provincias autónomas con sus respectivas asambleas estatales. El calvinismo era la religión mayoritaria impulsada por algunos gobiernos, pero se respiraba mucha tolerancia a otras tendencias como los judíos, los hugonotes, los jansenistas, etcétera. Precisamente, muchos judíos como los antepasados de Spinoza o la familia de Uriel da Costa habían llegado a Holanda con la esperanza de encontrar ahí un ambiente de tolerancia diferente al de España y Portugal.

Esta experiencia gubernamental de los hermanos De Witt se expresó en un modelo liberal que duró de 1653 a 1672 y que terminó de manera sangrienta con la intervención militar francesa apoyada por Guillermo III de Orange y con el asesinato de los dos hermanos. Es a esta experiencia en particular –y además por la gran amistad que tuvo Spinoza con Jan de Witt– a la que se refiere el filósofo al señalar lo siguiente:

> Nos ha caído en suerte la rara dicha de vivir en un Estado, donde se concede a todo el mundo plena libertad para opinar y de rendir culto a Dios según su propio juicio, y donde la libertad es lo más apreciado y lo más dulce (Spinoza, 1670, p. 35).

En esa ciudad de Ámsterdam, con este gobierno plural y tolerante fue donde pasó Descartes 20 años (de 1629 a 1649) redactando sus *Meditaciones*. Ahí también John Locke llegaría antes de la revolución gloriosa de 1688 en Inglaterra y de su extraordinaria propuesta sobre el liberalismo político, y ahí también llegó Leibniz a visitar y charlar

86 Se puede recordar por ejemplo que el primer nombre de los asentamientos en el lugar que hoy es New York se llegó a denominar Nueva Ámsterdam, hasta que el territorio se cedió a los ingleses en 1667. El actual nombre de Brooklyn transformó el primer nombre holandés de Breukelen.

con Spinoza antes de la muerte de este. De manera explícita, fue precisamente Spinoza, amigo cercano a Jan de Witt,[87] quien irrumpió en la época moderna proponiendo el modelo de la democracia como aquel que estaba más conforme con la razón. Los hermanos Jan y Cornelius de Witt habían nacido en Dordrecht en familia de buenas condiciones económicas, lo que les brindó una formación educativa de calidad y con una gran pasión por los valores republicanos de la Roma antigua. Jan había estudiado derecho y matemáticas en la Universidad de Leiden y se doctoró en la Universidad de Angers. Con ello empezó a practicar la abogacía en La Haya, y en 1650 ya era encargado de los delegados de Dordrecht dentro de los Estados Generales de Holanda. Sin embargo, era fuerte el poder de Guillermo II de Orange con su visión centralista –casado con la hija de Carlos I, el rey de Inglaterra, depuesto y ejecutado por Oliver Cromwell en 1649– y sobre todo en su posición de estatúder.

En ese mismo año se le enfrentaron los poderes de algunas provincias que pedían la reducción del ejército, con lo cual llegó a poner en prisión a varios de sus opositores (Jan de Witt estaba entre ellos). El enfrentamiento podía haberse prolongado de forma más intensa, pero Guillermo II murió repentinamente el 6 de noviembre de 1650 a los 24 años, dejando a un hijo que todavía estaba en el vientre de la madre que no podía cubrir un puesto hereditario. Jan de Witt llegó entonces a ocupar el cargo de Gran Pensionario en 1653 y pudo gobernar en la práctica todos los Países Bajos hasta su muerte en 1672, oponiéndose a que los conservadores miembros de la Casa de Orange volvieran a asumir el poder. Con ello, profundizó la lucha entre los republicanos apoyados en la clase comerciante y los miembros de la nobleza oligárquica que apoyaban un poder monárquico. En particular, Jan de Witt logró incluso emitir un decreto que suprimía el cargo de estatúder, que había sido hereditario y que tenía también las funciones de capitán y almirante general de las provincias unidas.

87 El mismo Spinoza, a propósito del asesinato de los hermanos De Witt, escribió un texto denunciando la barbarie cometida contra ellos: *ultimi barbarorum*. El contexto histórico es la destrucción de un modelo de democracia liberal: "El príncipe de Orange encuentra finalmente la posibilidad de tomar el poder en julio de 1672, obteniendo el mando militar de Holanda. Éste restaura una monarquía luego de varios años de aristocracia liberal. Unos meses después, en agosto de 1672, son asesinados Jan De Witt y su hermano en manos de los partidarios de los Orange. Este hecho impresiona grandemente a Spinoza, quien había defendido a ultranza el régimen republicano que había imperado con De Witt" (Dominguez, A., 2022).

Esta oposición de corrientes fue llamada la Facción del Estado contra La Facción de Orange, y se libraba de manera violenta en el lenguaje y en las posiciones políticas, con un hijo de Orange que conforme iba creciendo hasta ser mayor de edad iba adquiriendo más fuerza, a pesar de que Holanda prosperaba económicamente teniendo como dirigente al Gran Pensionario que impulsaba el libre comercio y que tenía grandes habilidades económicas, políticas y militares.[88]

Aprovechando la intervención militar de Francia e Inglaterra sobre Holanda, el grupo de Orange con el joven Guillermo III maquinó y orquestó el asesinato de los hermanos de Witt de una manera sangrienta, instigando a sus partidarios que en multitud los persiguieron y los masacraron a golpes, a tiros y con puñaladas para dejar sus cuerpos colgados, desnudos, mutilados, destripados en la plaza pública Buytenhoff de La Haya.[89] Con anterioridad, Cornelius de Witt había sido acusado injustamente de asesinato por el médico Tyckelaer,[90] y había sido llevado a prisión, donde fue brutalmente torturado. La visita que le hizo su hermano Jan en la cárcel fue aprovechada por una multitud airada[91]

---

88 Podemos encontrar muchos rasgos de esta experiencia republicana de Holanda en el libro de Israel (2023) con el título *Spinoza, Life and Legacy*, particularmente en la parte IV (Darkening horizons) al hablar de manera especial sobre el *Tratado teológico-político* en el contexto del gobierno de Jan de Witt, en el capítulo 27, titulado "Publishing the Theological-Political Treatise".

89 Alejandro Dumas (2014, pp. 11-51) escribió una novela en 1850 titulada *El Tulipán Negro*, donde describe con detalle en los primeros capítulos los hechos detallados del horrible asesinato de los hermanos. Jan de Baen, además, pintó un cuadro entre 1672 y 1675, titulado "The Corpses of the Brothers De Witt" que actualmente se puede contemplar en el Rijksmuseum de Ámsterdam, donde uno puede quedar horrorizado por la escena posterior al asesinato ocurrido en la plaza Buytenhoff de La Haya. Este puede consultarse en www.rijksmuseum.nl

90 El mismo Dumas (2014) revela cómo Tyckelaer, "cirujano de profesión", ofreció su falso testimonio; "declaró que Corneille de Witt, […] inflamado de odio contra Guillermo de Orange, había encargado a un asesino que librase a la república del nuevo estatúder, y que ese asesino era él, Tyckelaer, quien, atormentado por los remordimientos ante la sola idea de la acción que se le pedía, había prefrerido revelar el crimen que cometerlo" (p. 14).

91 Cada élite política, así sea una oligarquía, como en este caso los seguidores de Guillermo III de Orange, tratan de influir en el pueblo para que los apoyen. Los llamados orangistas, en este caso, pudieron alentar el furor de la multitud presente alrededor de la prisión Buytenhoff y enardecerla en contra de los dos hermanos

de grupos alentados por los monarquistas de Guillermo III,[92] quienes al salir estos dos de la prisión, los atacaron de manera violenta y los masacraron.[93] Así, la experiencia republicana de Holanda sin estatúder duró de 1650 a 1672.

La historia posterior de Holanda continuó con la pugna de estas dos grandes corrientes políticas: la dinastía Orange, tras el asesinato de los hermanos De Witt, volvió a tomar el poder en 1672, pero de nuevo la república de las provincias unidas regresó en otro período iniciando en 1702 para terminar de nuevo en 1748. Permanecía la pugna de las corrientes políticas, liberales y conservadores, en el siglo XVIII, con nombres en donde se repetían los orangistas (reforzando el poder de Guillermo V de Orange) y los republicanos que se autonombraron *patriotas*, muchos de ellos con la influencia de los independentistas norteamericanos y también del proceso de la revolución en Francia. Alguna semejanza pueden tener estas corrientes con lo que en la Grecia antigua se denominaban los grupos políticos de oligarcas y demócratas, que se sucedían eventualmente en el control de las ciudades.

El enfrentamiento de estas dos corrientes empezará a ser denominado después de la revolución francesa como *izquierda*[94] (los republicanos que

---

Cornelius y Jan. Así lo refiere Dumas (2014): "El populacho levantaba rugidos de entusiástico amor por el príncipe Guillermo, y alaridos de ciega ira contra los hermanos De Witt" (p. 16).

92 Jan de Witt había sido preceptor de Guillermo III, pero también le había quitado el puesto de estatúder a la familia Orange privando entonces a Guillermo de este puesto hereditario. Por ello, la mayor parte de los historiadores supone su participación en el complot para acabar con los hermanos De Witt. Sin embargo, Alejandro Dumas, aunque pone a este joven de 22 años presenciando toda la masacre de los hermanos en la plaza Buytenhoff de la Haya, no lo implica directamente como responsable; incluso, una vez pasado el acontecimiento, pone en la boca de Guillermo III estas palabras: "Esos señores De Witt, mal juzgados, mal castigados, en un momento de error popular, eran dos grandes ciudadanos de los que Holanda se siente hoy orgullosa" (Dumas, 2014, p. 265).

93 Otro relato detallado de la masacre de estos hermanos puede encontrarse en este artículo del 2015 "El atroz linchamiento de los hermanos De Witt" (2018).

94 "Tal como recoge Gustavo Buno: 'Fue en la sesión del 28 de agosto de 1789, […] cuando (acaso por analogía con la Cámara de los Comunes, en la que el partido en el poder se asienta siempre a la derecha, dejando la izquierda para la oposición) los partidarios del veto absoluto se pusieron a la derecha y los que se atenían a un veto suavizado, o nulo, a la izquierda. Esta «geografía de la Asamblea» –como decía Mirabeau ya el 15 de septiembre de 1789– se mantuvo'. Según recogen

querían remover al rey) y *derecha* (los monarquistas que abogaban por la vida de Luis XVI), conceptos que se han extendido a nivel mundial (*la gauche et la droite, die linke und das recht, the left and the right*…), aunque su concepción tiene muchas variantes. Acorde con el pensamiento de Bobbio, su utilización sigue teniendo sentido en el mundo contemporáneo cuando se habla de liberales y conservadores, de socialistas y capitalistas, de revolucionarios y reaccionarios, etcétera. Aunque siga en debate, lo adecuado o no de seguir utilizando las categorías de izquierda o derecha (incluso con otros conceptos, como conservadores, reaccionarios, progresistas o revolucionarios), la cuestión importante y delicada es cómo llegar a definir en cada nación las corrientes que quieren avanzar en la historia hacia un mundo más libre con menos desigualdad y mayor justicia social a diferencia de los que quieren conservar una tradición de autoridad absoluta a favor de intereses oligárquicos y con valores de una religión alienante.

Los siglos XVII y XVIII en Europa son el período principal de transición política del modelo absolutista al liberal: se puede afirmar que dicho período, en términos más precisos, empieza con la decapitación del rey Carlos I de Inglaterra (que llevó 20 años después a la revolución gloriosa en ese país y al comienzo del parlamentarismo) y llegó a tener su punto culminante en la revolución francesa de 1789 (y la decapitación en 1793 de otro rey, Luis XVI de Francia). Como vemos, dicha transición no solo tuvo lugar a nivel del debate público con enfrentamientos verbales de pensadores políticos, sino también con experimentos sociales reales como el caso de esta república de los Países Bajos en el siglo XVII, que duró cerca de 20 años.

El nuevo mesías de los judíos del siglo XVII: Shabtai Tzví

Antes de abordar el importante texto de Spinoza con el título de *Tratado teológico-político* (TTP), vamos a abundar en el contexto religioso de los judíos del siglo XVII para expresar también las creencias de las masas y de

los registros del Senado francés, la votación ese día la ganaron los que estaban sentados a la izquierda, con 673 votos frente a los 325 de la derecha. La votación supuso el inicio del fin de la monarquía francesa y tanto Luis XVI como su esposa María Antonieta acabarían siendo guillotinados cuatro años más tarde. El término izquierda y derecha se mantuvo y los asambleistas siguieron ubicándose por afinidades. La diferenciación no tardó en adentrarse en el lenguaje político y sigue vigente en la actualidad" (García, 2021, p. 15).

las élites a partir de fuentes encontradas en las Escrituras bíblicas y a partir de figuras simbólicas que parecían condensar sus anhelos y esperanzas, en donde se mezclaba continuamente religión y política, razón del doble adjetivo que le dio Spinoza a su escrito.

Queremos mostrar aquí la figura histórica del autoproclamado nuevo mesías, que está ampliamente reseñado en numerosas fuentes (Albiac, 2018, pp. 25-50; Becherand, 1667; Scholem, 1973; Sisman, 2015), en las que se muestra la pasión de muchos judíos con leyendas que tienen raíces en las Escrituras, pero que trascienden al ámbito político y que cautivaron más allá de los niveles nacionales. Junto con las posturas del catolicismo intransigente de la época feudal y de inicios del tiempo de la modernidad, las autoridades de la religión judía practicaron la dureza de la intolerancia frente a los disidentes, pero se dejaron llevar también por la leyenda, por la imagen y llamado del falso mesías.

Diversos pasajes del Antiguo Testamento dan pie para hablar del gran retorno del mesías que dirigirá la final liberación del pueblo de Israel. Aunque las 12 tribus de Israel habían llegado a la llamada Tierra Prometida alrededor del 1,200 a.C. y gozaron de un gran poder y esplendor con los reyes Saúl, David y Salomón, a la muerte de este último, el pueblo de Israel se dividió en dos reinos: el del Norte, que después fue destruido por los asirios en el 721 a.C. y de cuyas tribus ya no se sabe nada en la historia, y posteriormente, el reino del sur, también aniquilado por los babilonios en el 586 a.C. cuando se destruyó el templo de Jerusalén y muchos fueron llevados al cautiverio. En el caso de los sobrevivientes del reino del sur, cuando terminó el cautiverio por decreto de Ciro, el rey de Persia, que había derrotado a los babilonios, fueron los de la tribu de Judá los que emprendieron el retorno en el año 538 a.C. para volver a asentarse en la tierra prometida y emprendieron la reconstrucción del templo. Los judíos ya nunca fueron el reino grandioso que había sido Israel en tiempos de David y Salomón, pero permanecieron en esa tierra de la hoy Palestina hasta que el general romano Tito (quien después fue emperador) los masacró en el año 71 d.C., destruyó el templo de Jerusalén y los dispersó creando el acontecimiento que se conoce como la Diáspora. Otra gran tragedia fue la expulsión de los judíos de España en 1492 por los reyes católicos y posteriormente de Portugal por el rey Manuel I. En ambos casos, los judíos debieron abandonar esos países o convertirse al cristianismo.

En esta historia del llamado a la tierra prometida desde el cautiverio babilónico y del intento de regresar a la patria que ellos creían que Dios les había dado, aun después de la dispersión casi definitiva obligada por los romanos, siempre perduró el sentimiento de esperanza, y un caso especial fue el siglo xvii, después de más de 100 años de haber sido expulsados de España y Portugal. Jacobs (1906) en la *Jewish Encyclopedia* hace un recorrido sobre el nacimiento y desarrollo del mesianismo judío al hablar del "rise and popular Belief in personal Messiah" (Jacobs, 1906, p. 508). Especialmente, al terminar la Edad Media se despertó un nuevo anhelo por la llegada de un nuevo Salvador:

> Maimónides ve al mesías como redentor nacional, no místico. Y el rabí Abraham bar Hiyya, un filósofo racionalista, trató de establecer por cálculos astrológicos la fecha de la venida del mesías. Todo ese orbe existía en el seno del pueblo judío ante la esperanza mesiánica, durante la Edad Media. El Renacimiento y El Barroco, tanto en Europa como en los territorios musulmanes, encuentra al pueblo judío acosado continuamente por la persecución y la matanza, y a continuación una serie de mesías surge, cuya noticia se esparce como reguero de pólvora por una diáspora desesperada (Feldmann, 2003, p. 165).

Zhabtai Tzvi o Zabbatai Zevi (1626-1676) había nacido en Esmirna, en el ámbito de comunidades judías dentro del territorio del imperio otomano. Es el símbolo de uno de los más grandes movimientos mesiánicos entre los judíos. Ciertamente, fue educado en el Talmud, pero muy relacionado con el pensamiento cabalístico, con enseñanzas esotéricas que hablan de la relación de un Dios infinito con un mundo perecedero creado por él, de la relación de un árbol de la vida inmaterial con el cuerpo humano en el universo y que también eran parte de la literatura de muchos rabinos. Zhabtai, en un momento determinado, a los 21 años se convenció de que era el mesías anunciado en las Escrituras, pero con ello las autoridades judías lo expulsaron de Esmirna, lo cual lo orilló a vagar difundiendo su doctrina en diferentes territorios de Egipto y Grecia. A los 39 años, atormentado entre su identificación como mesías y el rechazo de muchos de sus contemporáneos judíos, llegó a Gaza en Palestina, donde buscó alivio con el líder religioso Nathan. Curiosa coincidencia, pero Nathan se convenció de que en realidad Tzvi era el mesías, y lo proclamó en todos lados. Con ello su fama y apoyo

se empezaron a extender no solo entre los judíos del imperio otomano sino en otras regiones europeas, donde provocó una gran emoción por la convicción de muchos de que había llegado el mesías y de que se acercaba ya el momento de llegar a la tierra prometida.

Cuesta mucho creer cómo un fenómeno individual se convierte en un movimiento de masas. Pesa mucho esa coincidencia entre el anhelo de todos los judíos que primero habían sido expulsados por los babilonios en el 587 a.C. (y que habían podido regresar en el 537 a.C. por el decreto de Ciro, rey de los persas), que luego habían sido aniquilados por los romanos en Jerusalén en el 71 d.C. y obligados a dispersarse por todo el mundo en lo que ellos llamaron la Diáspora y que también más recientemente habían sido expulsados de España en 1492 y luego de Portugal. Seguían confiando en lo expresado por la Torá sobre la venida de un mesías liberador[95] que los devolviera a la tierra que Dios les había prometido.

> Asistido por su esposa y sus incondicionales adeptos, la fama de Zevi rápidamente se extendió y siguió creciendo por Alemania, Holanda, Grecia e Italia, por citar tan solo algunos países, y el movimiento aumentaba en creyentes cada día más. Incluso, en una de las cartas enviadas desde Alemania al conocido filosofo Baruch Spinosa se habla de la existencia de un mesías y de un nuevo momento para el Reino de Israel, que supuestamente renacería de las cenizas y sobreviviría eternamente (Angoso, 17 de marzo de 2023, s. p.).

En particular, también en la ciudad donde había vivido Spinoza hasta 1656, el fervor fue compartido soñando con el advenimiento del Mesías encarnado en la persona de Shabtai Tzvi y con grandes peregrinaciones que se organizaban hacia Jerusalén, incluyendo no solo a judíos sino también a muchos cristianos. "Logró un gran número de seguidores no solo en Levante sino en todas las sinagogas de Europa" (Pollock, 1899, p. 28). También llegó su fama a Ámsterdam:

95 Ciertamente, la llegada de Jesucristo durante el imperio romano de Octaviano Agusto y Tiberio, que también se había proclamado mesías y el Salvador anunciado por los profetas del Antiguo Testamento, había creado una nueva corriente, la de los cristianos; sin embargo, los judíos se mantuvieron aparte sin reconocer al mesías en la persona de Jesús. Se dispersaron por todo el mundo después del año 71 d.C., expulsados de Jerusalén por los romanos, pero conservaron en sus comunidades todas las tradiciones y ritos del judaísmo y mantuvieron la esperanza de su propio liberador.

> Los judíos de Amstel, con sus pastores espirituales en pleno –una sola excepción: Jacobo Sasportas– a la cabeza, se aprestan febrilmente al Gran Retorno. Y hubo en la ciudad de Ámsterdam una gran agitación y un gran temblor. Todos se entregaron a grandes festejos, golpeando panderetas y bailando por las calles. Todos los grandes nombres de la comunidad abrazaron, de inmediato, con auténtico fervor militante, la causa de la mesianidad de Sabbatai Zevi, proclamada por el profeta Natán de Gaza (Albiac, 2018, p. 20).

Sin embargo, este gran movimiento mesiánico terminó en una tragicomedia: Tzvi proclamaba que los judíos llegarían a ser magnificentes de nuevo con un gran país, al que se someterían las demás naciones de la tierra. Aquí se inmiscuyó de lleno en el ámbito político, porque era el tiempo del imperio otomano que dominaba toda la región donde hoy es Turquía bajo el mando de Mehmed IV, el heredero de las hazañas de Ertugrul (el que había unificado los primeros asentamientos en el siglo XIII), de Osmán I (que es el fundador formal del imperio otomano) y de Mehmed II (quien logró la conquista de Constantinopla para transformarla en Estambul el 29 de mayo de 1453). El sultán Mehmed IV se inquietó por la promesa de Tzvi de que los judíos llegarían a dominar también a los otomanos, sobre todo cuando llegó en 1666 –año simbólico para la llegada del Mesías– a la gran ciudad de Constantinopla; el sultán lo mandó apresar. Sin embargo, desde la prisión siguió alentando a todos sus seguidores.

El sultán llevó a Tzvi a la ciudad de Edirne ante su presencia y le dio dos opciones: o renunciaba públicamente a sus aspiraciones religiosas judías y se convertía en mahometano o lo ejecutaban en ese mismo instante. La decisión de Tzvi fue muy pragmática para poder seguir con vida: tomó la vestimenta de los turcos, se convirtió al islam y adquirió un nuevo nombre, Aziz Mehmed Effendi –"Sabbatai bought his life at the price of apostasy" (Scholem, 1973, p. 679)–. Junto con él, también su mujer y todos sus acompañantes adoptaron la fe islámica. Con ello, el autoproclamado mesías fue enviado a vivir a otra ciudad, con un puesto de la jerarquía otomana y un buen sueldo para poder disfrutar la vida, según lo relata Scholem (1973) en su excelente libro sobre *The Mystical Messiah*.

> El sultán aceptó graciosamente al converso. Le permitió adoptar su propio nombre y promovió al hasta entonces Sabbatai, y adelante Mehemet Effendi […] a la función honorífica de guardián de las puertas

> del palacio. Una pensión real de 150 aspras diarias se añadía al cargo (p. 681, trad. propia).

Lo que tenemos que considerar es el efecto de la conversión al islam en todas las multitudes que habían creído en él como nuevo mesías de los judíos. Muchos lo consideraron un fiasco y una traición a la religión judía, pero otros siguieron creyendo en él, porque Tzvi seguía afirmando que era un gran profeta con contactos celestiales y que su misma afiliación al islám había sido un designio de Dios. Ciertamente, disminuyó su influencia en Europa, pero mantuvo un buen número de seguidores. "Así acabó un asunto que los judíos habían observado como el más importante de su vida y que no tuvo sin embargo más que un desenlace cómico […]. Las noticias invadieron de inmediato toda Turquía, que supo así cómo el pretendido mesías había rendido homenaje a Mahoma […]" (Albiac, 2018, p. 48).

Sin embargo, posteriormente Tzvi fue descubierto, siendo ya mahometano, realizando prácticas de la religión judía (otra forma de marranismo), por lo cual el Sultán lo envió al exilio fuera de Turquía a una región de Montenegro donde pasó su último tiempo de vida hasta que murió en 1776. Continuó teniendo seguidores, que se identificaron con el nombre turco de *donmeh* (que significa apóstata), que incluso subsisten hasta hoy en un cálculo aproximado de 15,000, distribuidos en Turquía y Grecia. Lo expresa bien Sisman (2015), al señalar que los llamados dönmeh, convertidos en secta después de la muerte de Tzvi, tuvieron un proceso de autopreservación porque internalizaron la filosofía cabalística ocultando sus prácticas para protegerse de las hostilidades del resto de la población.

Volvemos al tema de la relación entre religión y política en el siglo XVII. En este momento, hemos recogido el caso de este falso mesías para ilustrar cómo en medio de la seriedad de los estudios bíblicos de los judíos y de su interés en mantener rígidos sus dogmas, también hubo disrupciones de fanatismo que se extendieron en multitudes de seguidores. Nos podemos preguntar por qué en Ámsterdam la mayoría de los líderes religiosos judíos se entusiasmaron y siguieron la esperanza propuesta por Shabtai Tzvi mientras que se mostraron terriblemente intransigentes con los cuestionamientos expresados en los escritos de Spinoza.

En esta situación encontramos a Abraham Pereyra (nacido en Madrid, perseguido por la Inquisición y quien huyó a Venecia antes de llegar a

Ámsterdam), que se convirtió en gran empresario y filantropista y no dudó en apoyar el movimiento de Tzvi en su proclamación de nuevo mesianismo, pero también, quien escribió dos libros[96] interesantes (Pereyra, 1666 y 1671) para mostrar su pasión por la religión judía y su deseo de trabajar para dar "garrote al entendimiento" (Pereyra, 1666, p. 3) con lo cual obligó a subordinarse al mensaje de las Escrituras a aquellos que quieren desviarse de los mensajes de la Torá. Especialmente, en los tiempos en que Spinoza cuestionaba varios principios judaicos en Amsterdam, "la tarea de agarrotar el intelecto, que Abraham Pereyra se impone, encontró […] el entusiasta apoyo de los más intransigentes entre los rabinos de la comunidad" (Albiac, 2018, p. 122). La intolerancia con un pensamiento diferente de interpretación teológica fundamentado más en la razón les pareció una posición más acertada que la aparición del que luego demostró ser un falso mesías. Al final, con la conversión de Tzvi al islam apareció con más claridad el engaño, y muchos quisieron sepultarlo en el olvido, pero quisieron reprimir con fuerza las obras de Spinoza publicadas durante su vida o las póstumas realizadas por sus amigos.

La excomunión de Spinoza por la comunidad judía

La censura sobre Uriel es el contexto histórico en que vivió también Spinoza, quien también sufriría la condena pública de las autoridades judías en 1656 junto con los españoles Juan de Prado y Daniel Ribera. Habiendo nacido en 1632, su vida transcurrió durante el auge del judaísmo en Ámsterdam, cuando se fueron unificando diferentes corrientes en una sola sinagoga y cuando Holanda se había independizado de España y había formado un Estado que fue durante varias décadas "el más libre, el más próspero y el más tolerante de Europa" (Pollock, 1889, p. 3). Se creyó que ahí se había encontrado por fin la Nueva Jerusalén. Es sorprendente que, en el contexto de uno de los primeros Estados liberales y tolerantes de Europa, los judíos se mostraran tan intolerantes como los católicos. Hay que entender, sin embargo,

96 En estos dos libros de Pereyra, *La Certeza del Camino. Dedicada al Señor Dios de Israel* (1666) y *Espejo de la vanidad del mundo* (1671), se defiende ardorosamente la religión judía y señala cómo hay que agarrotarles el entendimiento a los que se desvían de la tradición. En contraste, se dejó llevar por la imagen del autoproclamado mesías y deseaba ir a visitarlo personalmente a Gaza.

el contexto en que los judíos establecidos en Ámsterdam estaban recibiendo numerosos grupos provenientes de España y Portugal, muchos de los cuales allá abiertamente se habían confesado católicos públicamente para evitar represalias de las autoridades eclesiásticas, aunque practicaban como marranos en secreto las tradiciones judías.

Spinoza sobresalió desde un principio por su afición a las letras dejando del lado el interés por los negocios familiares: "Se atrajo desde niño gran odio de parte de su padre, porque estando destinado al comercio, se entregó totalmente a las letras […]. Al morir su padre, dejó la patria y toda la herencia (con la única excepción de una cama) a sus parientes" (Domínguez, citado en Colerus, 1705, pp. 91-92). Había sido educado por Saul Levi Morteira, por Francis van den Ende y en el tiempo de otro gran maestro judío como Manasseh ben Israel. En ese sentido, llegó a conocer con profundidad las enseñanzas judías provenientes del estudio de la Torá y del Talmud, por lo que llegó a conocer bien varios idiomas como español, portugués, latín, francés, italiano y, de alguna forma, también hebreo, griego, holandés y alemán. Fue precisamente el pensamiento radical de Van den Ende quien lo introdujo, por otro lado, a los escritos de Giordano Bruno, de quien toma su admiración por el mundo y el universo, y de Descartes, quien lo deslumbró con el uso de la razón humana para juzgar los postulados religiosos y sociales.

Se sabe inicialmente de algunas discusiones que tuvo con otros colegas sobre la corporeidad o no corporeidad de Dios, sobre si el alma era o no inmortal o sobre si los ángeles eran seres reales, pero se ignora a ciencia cierta el momento en que numerosos miembros de la comunidad empezaron a cuestionar sus críticas a la autoridad de Moisés y los profetas o a los maestros judíos de su tiempo para llegar al grado extremo de la excomunión en el *herem* formal:

> Ni el *herem* en sí mismo ni ningún otro documento de la época nos dice exactamente cuáles se suponía que eran sus 'malvadas opiniones y acciones' o qué 'abominables herejías' y 'hechos monstruosos' se le atribuye haber practicado o enseñado (Nadler, 2022, p. 29).

Sin embargo, por sus escritos posteriores podemos suponer que ya había empezado a expresar sus pensamientos sobre cómo la Escritura

no era una palabra divina sino escritos hechos por humanos en diferentes momentos, cómo no había pruebas de razón sobre la inmortalidad del alma y cómo Dios no podía estar solo en los templos ni ser representado por las jerarquías religiosas, sino que podía encontrarse en todo el universo. Todas estas posturas en algunos aspectos ya se encontraban en algunos ambientes de Europa, especialmente en Inglaterra con Hobbes y con Milton. Se tiene, por ejemplo, la opinión del autor del *Leviathan*, cuyo libro también había sido prohibido acusado de ateísmo: al leer el *Tratado teológico-político* de Spinoza se dice que Hobbes señaló sus coincidencias, pero que el texto "le había pasado muy de largo porque él nunca se hubiera atrevido a escribir con tanta osadía" (Hobbes, citado en Nadler, 2022, p. 59). John Milton,[97] por su parte, también había sostenido la defensa de libertad de expresión en su texto *Aeropagítica*, dentro de la lucha inicial del rey Carlos I contra la nobleza; lo había dirigido al parlamento inglés defendiendo la libertad para imprimir textos y difundir las ideas.

Lo que ocurrió con certeza en 1656 fue el momento en que las autoridades quisieron hacerle fuertes reprensiones, recordando precisamente el escándalo que se había producido con Uriel da Costa y queriendo prevenir otro. Se le acusaba de cartesiano en un momento en que el calvinismo condenaba esta doctrina. Especialmente, Morteira trató de disuadirlo; se le hizo un regaño público, que era el primer grado de censura eclesiástica, y se le excluyó de la comunidad por 30 días.

Con la disputa hecha pública, un sujeto desconocido, más allá de la censura verbal de los dirigentes, intentó acuchillarlo, pero Spinoza alcanzó a esquivar la daga. Con este antecedente, decidió salir de Ámsterdam para vivir en los alrededores en Ouwerkerk, en una pequeña comunidad con los llamados heréticos *Remonstrants* (seguidores de Jacobo Arminio), que habían sido condenados en el Sínodo de Dort.[98] Ahí es donde conoció

---

97 La *Aeropagítica* tenía este título más extenso: *Areopagitica: A speech of Mr. John Milton for the liberty of unlicensed printing to the Parliament of England.* Había sido escrito en 1644, y era una defensa apasionada de la libertad de expresión, tomando como inspiración al orador Isócrates en Atenas en el siglo IV a.C.

98 Este sínodo se realizó en 1618-1619 en la ciudad de Dordrecht, Holanda, por los calvinistas para condenar las ideas del arminianismo, doctrina de Jacobo Arminio (muerto en 1609), que sustentaba que la salvación no solamente se da por la gracia divina sino también por las acciones y voluntad del hombre (frente a la doctrina

la decisión final de la congregación judía en su contra pronunciada el 27 de julio de 1656. La declaratoria de excomunión de la comunidad judía tiene aires de leyenda por el fuerte contenido del documento del herem –que era en esa época otra forma de ostracismo social y religioso– que se conserva en su texto original:

> Con la sentencia de los ángeles y la palabra de los santos, excluimos, expulsamos, maldecimos y execramos a Baruch de Espinosa con el acuerdo de toda nuestra santa comunidad, en presencia de los libros santos y los 613 mandamientos que en ellos se encierran. Formulamos este herem como José lo formuló contra Jericó. Lo maldecimos como Elías maldijo a los niños y con todas las maldiciones que están escritas en la Ley. Maldito sea de día, maldito sea de noche, maldito sea durante el sueño y durante la vigilia. Maldito sea al entrar y al salir. Quiera el Eterno jamás perdonarle […] (Albiac, 2018, p. 1).

La excomunión que había sufrido Uriel da Costa en 1640 había sido extrema al realizarse frente a toda la comunidad judía junto con los azotes y con la humillación de ser pisoteado por todos los asistentes. Sin embargo, Spinoza no llegó a la misma situación de Uriel de ser presentado directamente en la comunidad, porque la excomunión de la autoridad judía para ser separado de la comunidad en 1656 solamente le fue comunicada cuando ya se había ido a vivir a las afueras de Ámsterdam con un amigo del grupo de los *remonstrants*. Con ello, formalmente y de manera real, Spinoza fue separado de la comunidad judía y se le cortó la ayuda económica de los negocios de su familia. Su imagen como excomulgado se quiso divulgar en numerosos círculos. Dice, por ejemplo, una biografía sobre Spinoza, entre otras fuentes:[99]

> El diablo ha reducido a un gran número de hombres, que parecen todos actuar por cuenta suya y se dedican únicamente a echar por tierra cuanto hay de más sagrado en el mundo. Cabría, sin embargo, dudar si, entre

calvinista de la predestinación). Los seguidores de Arminio fueron llamados *remonstrants*, protestantes, opositores.

99 Menciona Albiac (2018) también la afirmación de Albert Burgh refiriéndose al filósofo: "miserable homúnculo, vil gusano de tierra, mejor, pasto de gusanos" (p. 20), que pretende situar su infatuada sabiduría, "mediante una blasfemia incalificable [...], por encima de la sabiduría encarnada, infinita, del Padre Eterno" (p. 20).

> ellos, habrá alguno que haya trabajado para la ruina del género humano con más eficacia que este impostor, que no tiene otra perspectiva que la ruina del Estado y la Religión (Colerus, 1705, p. 426).

Con entereza, sin embargo, Spinoza se dedicó a hacer trabajos manuales de pulidor de lentes para poder sobrevivir y se cambió el nombre Baruch por el latino Benedict. Hay que hacer notar que, a diferencia de la desesperanza que había invadido a Uriel da Costa y que le provocó el suicidio, Spinoza, en contraste, comenzó entonces una época prolífica al darse a la tarea de redactar sus obras filosóficas; de esa época se conoce su *Tractatus de Deo et Homine Ejusque Felicitate* (*Tratado de Dios, del hombre y de su felicidad*) publicado después de su muerte. Los dirigentes religiosos del judaísmo lo acusaron también ante las autoridades civiles del calvinismo como una persona peligrosa. De esta manera, salió de los alrededores de Ámsterdam y se fue en 1661 a vivir a Rinjnsburg, cerca de Leiden, en una comunidad de los *remonstrants*, que eran tolerados pero sin tener iglesias ni funcionarios religiosos. Luego pasó a Voorburg, cercano a La Haya, en 1664, donde empezó a tener múltiples vínculos con hombres letrados. Tanto su trabajo como limpiador de instrumentos ópticos (se sabe que la calidad de su trabajo fue alabada por el astrónomo Christiaan Huygens) como sus opiniones filosóficas tuvieron gran reconocimiento porque Leibnitz le escribió queriendo consultarlo y lo pudo llegar a visitar antes de su muerte. "Leibnitz pasó algún tiempo en Amsterdam, y visitó a Spinoza […]. No cabe duda que, en 1676, él estuvo profundamente atraído por todo lo que había sabido de Spinoza" (Pollock, 1899, pp. 37-38). Radicó en La Haya desde 1670 hasta los últimos días de su vida. Murió de manera repentina el 21 de febrero de 1677, muy probablemente por silicosis (Torregosa, 2014), ya que el trabajo en el pulido de lentes desprendía sílice cristalina, la cual provocaba esta enfermedad.

En el período posterior a su expulsión continuó con sus publicaciones: viviendo en 1661 en Rinjsburg, cerca de Leiden, trabajó en sus textos *Principios de Filosofía de Descartes* y *Pensamientos Metafísicos*, para publicarlos en 1663, cuando se fue luego a vivir a Voorburg, cerca de La Haya. También empezó a escribir el texto de la *Ética*, pero abandonó por varios años el proyecto para dedicarse, en 1665, a redactar solamente el *Tractatus theologico-politicus* (TTP) y la disertación titulada *De Intellectus Emendatione* (*Sobre la reforma del entendimiento*). En esta última afirma

que la verdadera felicidad solamente se consigue cultivando las grandes virtudes de la mente, aunque dando un enfoque distinto a la importancia que había dado Descartes a la razón.[100] Se sabe que en el otoño de 1669, viviendo ya en La Haya, entregó el texto del *Tractatus* para imprimirse, el cual empezó a distribuirse sin su nombre como autor en 1670.

Tenemos que referirnos de una manera tangencial a una de sus obras más importantes, la *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* (*Ética demostrada según el orden geométrico*,[101] de 1674), que algunos (*Cfr.* Bennett, 1990) consideran como su obra maestra, donde habla de la naturaleza, del mundo, de Dios como sustancia idéntica, todo lo cual recuerda los escritos de alabanza al universo que había escrito antes Giordano Bruno y que le valieron su condena a morir en la hoguera en 1600. En la *Ética*, una de sus principales afirmaciones se refiere al señalamiento de que no hay un bien o mal objetivado: estos "no son otra cosa sino modos de imaginar, mediante los que la imaginación se afecta de diversas formas y, sin embargo, el ignorante los considera como atributos principales de las cosas" (Spinoza, citado en Bennett, 1990, p. 14). Sin embargo, quiere demostrar que el *Deus sive Natura* lleva al hombre mediante el uso de la razón a buscar el bien común en la sociedad. Es un planteamiento muy importante en el ámbito filosófico, pero de todas sus obras nos vamos a enfocar aquí en el TTP, porque ahí apareció la aspiración racional al modelo democrático de las sociedades modernas, que había sido olvidado durante tantos siglos, con lo cual, aunque una primera parte se dedicó a la teología para estudiar la Escritura, abrió estupendos horizontes para la teoría política de la democracia moderna.

100 Spinoza escribió luego los *Principios de Descartes*, en los que incluye luego los *Pensamiento metafísicos*. Ahí expresa las grandes aportaciones cartesianas, pero no se encuentran explícitas las diferencias que Spinoza mantiene con él. Sabemos, sin embargo, que su énfasis principal estará en la búsqueda de lo bueno en la vida, mientras que Descartes buscaba lo verdadero.

101 El texto de la *Ética* había sido empezado y abandonado una década antes (porque se dedicó en 1665 casi exclusivamente al TPP), pero fue terminado en 1674, y él mismo viajó a Amsterdam en 1675 para arreglar los detalles de su posible publicación, pero encontró numerosos rumores de la gente diciendo que su escrito se enfocaba a demostrar la no existencia de Dios, y entonces decidió detener el proceso: "Having knowledge of these matters from trustworthy persons, who likewise told me that the theologians were laying plots against me on all sides, I determined to put off the publication" (Pollock, 1899, p. 37). No quiso ahondar entonces la controversia con los teólogos. Con ello, el texto no salió a la luz durante su vida.

Sus amigos cercanos, después de su muerte, recogieron sus cartas y escritos y llegaron a publicarlos en ese mismo año con el título de *Opera Postuma,* todo lo cual también sufrió prohibiciones drásticas para su difusión. Encontramos entonces que el único libro que publicó durante su vida fue *Los principios de la filosofía de Descartes* en 1663, junto con los *Pensamientos metafísicos*, que son un anexo de este. También se publicó el *TTP* –del que hablaremos en seguida para centrarnos en el concepto de democracia y libertad de expresión–, pero en forma anónima, aunque la mayoría de la gente conoció quién lo había escrito.

El Tratado teológico-político

Habiendo sido iniciado cinco años antes, este texto empezó a circular en 1670 en Holanda, Francia, Alemania e Inglaterra, sin señalar autor alguno y con un título extenso: *Tratado teológico-político, que contiene varias disertaciones, en las que se muestra que la libertad de filosofar puede concederse no solo con la conservación de la piedad y la paz de la república, sino que no puede ser quitada sino con la paz de la república y la piedad misma,*[102] aunque muy pronto se llegó a saber que quien lo había escrito era el judío Baruch Spinoza. No solo había sido expulsado de su comunidad religiosa, sino que también la iglesia calvinista había empezado a censurarlo[103] hasta declarar prohibido el texto en 1674. "El tratado fue considerado por los contemporáneos de Spinoza como el libro más peligroso jamás publicado" (Nadler, 2022, p. 10). Este mismo autor, Nadler, ha publicado recientemente la historia del tratado en *Un*

---

102 *Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedí, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse*. Un traductor particular en la versión inglesa de 1989 le había puesto de esta manera: "A treatise partly theological and partly political, containing some few discourses to prove that the liberty of philosophizing (that is, making use of natural reason) may be allowed without any prejudice to piety, or to the peace of any commonwealth; and that the loss of public peace and religion itself must necessarily follow, where such a liberty of reasoning is taken away" (Pollock, 1899, p. 30)

103 Se le empezó a mencionar como libro profano, blasfemo, titulado *Tratado teológico-político sobre la libertad de filosofar en el Estado*. Los consistorios de Utrecht, Leiden y Haarlem ordenaron que se incautaran todos los ejemplares y se prohibía su impresión y distribución (*Cfr.* Nadler, 2022, p. 21).

libro fraguado en el infierno, en la cual cita la opinión de las autoridades holandesas religiosas y civiles y muestra toda la animadversión que sintieron hacia el pensamiento del filósofo judío. Sin embargo, dicho autor tiene un objetivo bien claro:

> El objetivo del *Tratado* es combatir el miedo supersticioso y el desprecio de la razón para defender una libertad percibida por las autoridades teológica y política como un fermento de sedición. Para desterrar la misología, Spinoza va a probar que la libertad no amenaza ni a la religión ni al Estado definiendo las relaciones entre filosofía y teología por un lado (cap. I-XV), entre filosofía y política, por otro (cap. XVI-XX) (Jaquet, 2008, p. 58).

La precaución expresada en la palabra *caute* que Spinoza ponía siempre en sus cartas fue practicada al querer publicar este escrito. Ya estaban claros los lineamientos de control ideológico de las autoridades religiosas de los judíos con tantos que estaban llegando procedentes de España y Portugal. Ya había sucedido el caso de Uriel da Costa y el *herem* que lo orilló al suicidio; estaba también el libro de su amigo, el médico Lodewijk Meijer, que había escrito el texto *Philosophia S. Scripturae Interpres*[104] de manera anónima para evitar persecución porque cuestionaba lo divino de los textos bíblicos. Hay que nombrar especialmente el caso de Adriaan Koerbagh (1633-1669), médico holandés, quien tenía ideas parecidas a las de Spinoza en cuanto a la crítica a las religiones institucionales y de la moral tradicional, como libre pensador y defensor de la razón: había hecho varios escritos, pero particularmente quiso publicar con su nombre el texto *A Light Shining in Dark Places, to Illuminate the Main Questions of Theology and Religion* (Koerbagh, 2011), donde criticaba fuertemente los conceptos de Dios como creador, la Trinidad, la existencia del cielo, del infierno y de los milagros, la divinidad de Jesús, etcétera. Al ser denunciado por el impresor, fue arrestado junto con su hermano Pieter y condenado por blasfemia y sentenciado a 10 años de prisión en la cárcel de Rasphuis en Amsterdam; ahí, al estar sufriendo los trabajos forzados, no pudo sobrevivir y murió en 1669, justo en el momento en que Spino-

104 Este libro de Meijer también fue prohibido por la Corte de Holanda en 1674 junto con el *TTP* de Spinoza. En otro campo, la Universidad de Utrecht había prohibido en un decreto de 1642 cualquier otra filosofía diferente a la postulada por Aristóteles.

za estaba terminando de redactar su TPP. Teniendo en cuenta la suerte de su gran amigo, Spinoza decidió publicar anónimamente su escrito. Puede parecer comprensible el temor de las autoridades judías cuando vemos las formulaciones radicales y explícitas de Spinoza sobre la religión:[105]

> El gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre (Spinoza, 1670, p. 34).

Con variadas y fuertes críticas al texto provenientes de teólogos y religiosos calvinistas y judíos, con la idea de ahorrarse más problemas políticos con las autoridades judías y la iglesia calvinista, Spinoza también desaconsejó que se tradujera al holandés ese texto que muchos suponían era apoyado por el mismo Jan de Witt. Sin embargo, el ambiente hostil coincidió con la invasión del ejército francés y con el asesinato de los hermanos De Witt el 20 de agosto de 1672. A pesar de las críticas y denuncias, el texto se seguía imprimiendo por la demanda de leerlo a pesar de la represión y, sobre todo, de la prohibición expresa de 1674. Para ese tiempo, Spinoza se dedicó a redactar su última gran obra, la *Ética*, la cual ya estaba lista para la imprenta en 1675, aunque había muchos intentos de autoridades para evitar su publicación.

Spinoza murió el 21 de febrero de 1677 en La Haya sin haber publicado la *Ética*. Mientras tanto el *TTP*, aunque también había sido puesto en el Índice de Libros Prohibidos de la Iglesia Católica en 1679, posteriormente fueron proliferando las traducciones a otros idiomas: al francés (1678), al inglés (1689), al holandés (1693), al alemán (1787), al italiano

105 Y así lo refiere también Domínguez Atilano en su introducción al *TTP*: "El miedo, dice, hace que los hombres sean naturalmente supersticiosos y que atribuyan a los dioses todo hecho extraordinario. De ahí que los reyes hayan favorecido, desde antiguo, ese sentimiento, creándose una aureola de divinidad para mejor manejar a la masa. Eso mismo, añade, hacen en nuestros días los cristianos y especialmente los eclesiásticos. Lejos de practicar la caridad, se dejan arrastrar por la avaricia y la ambición. Como su único objetivo es adquirir prestigio ante el pueblo ignorante, apoyan sus ideas en la Escritura y persiguen como herejes a quienes no las comparten" (Domínguez, en Spinoza, 1670, pp. 11-12).

(1875) y al español (1878). Además, en 1677, los amigos del filósofo publicaron lo que llamaron *opera posthuma* en latín y holandés, aunque al año siguiente el gobierno de Guillermo III de Orange las prohibió. Esas obras serían puestas también en el Índice de Libros Prohibidos en 1690.

El uso de la razón es lo que lo hace cuestionar por ejemplo la realidad de los milagros que aparecen en la Escritura: no puede haber algo por encima de las leyes naturales. Una cosa es la profecía imaginativa sobre el futuro y otra la certeza racional con base en las matemáticas; una cosa es la fe con la teología y otra la razón con la filosofía. Fue un profundo estudioso del judaísmo y del cristianismo como hechos históricos, y por ello, analizó con mucho detenimiento los textos de toda la Biblia (Antiguo y Nuevo Testamentos), a los que consideró escritos de humanos en momentos determinados de la historia y en los que analizó cómo llegaron a ser considerados como textos sagrados. No se trataba de la Biblia como un libro divino sino de numerosos textos de escritores distintos durante más de dos mil años. No son más que producto de una imaginación creadora con el propósito de impulsar los sentimientos religiosos de una comunidad. En estos se afirma el antropomorfismo, en donde se pone la imagen de Dios conforme al actuar de los humanos, haciendo que especialmente el Antiguo Testamento sea un instrumento de la política de la autoridad judía que exija una obediencia total. Algo parecido ocurrió con el catolicismo, porque Jesús no era un hijo de Dios, aunque ciertamente era una persona extraordinaria que manifestaba una sabiduría superior, pero cuya herencia en la historia se había puesto al servicio de los líderes eclesiales.

La crítica al contenido de las Escrituras y a muchos elementos de la tradición judaica llevaron a una creencia generalizada de que Spinoza era ateo. Sin embargo, Spinoza siempre negó esa interpretación porque siempre se consideró religioso y creyente. El problema semántico era precisamente dilucidar qué tipo de religión tenía o en qué Dios creía el filósofo. La divinidad no era para él esa figura omnipotente, antropomórfica y castigadora que podía mandar las almas al cielo o al infierno después de la muerte sino una potestad suprema que se encontraba inmersa en la naturaleza y que estaba en todas partes. La divinidad era el mundo cósmico en que vivimos, semejante a las imágenes expresadas por Giordano Bruno. Sin embargo, en Ámsterdam, a pesar de que la mayoría se había dejado llevar por los llamados del falso mesías Zhabtai Tzvi, los

líderes religiosos vivían a su vez el ambiente del sínodo de Dort y de la condena a Uriel da Costa en décadas anteriores, y por ello, en 1671 los dirigentes judíos se quejaron ante los Estados Generales de Holanda y exigieron que se prohibiera la publicación del *Leviathan* de Hobbes, del libro *Philosophia Sacrae Scripturas interpres* de Lodewijk Meyer y el *TTP* de Spinoza, lo cual consiguieron en 1974.

Es interesante cómo el pensamiento racional de Spinoza surge en contradicción con el pensamiento dominante de la religión judía y cristiana. No puede haber una verdad única sujeta a las nociones de la Biblia, y por ello, se necesita una libertad de pensamiento, lo cual recuerda el concepto de parresía entre los griegos, tan estupendamente analizado por Foucault (2004), en *Discurso y verdad en la Antigua Grecia*. La posibilidad de decir la verdad ante las autoridades y el pueblo se convertirá en un elemento necesario en un modelo democrático como libertad de pensamiento. En este contexto se puede concebir al Estado como el garante de un orden de paz pero a partir de un pacto social de consenso entre los ciudadanos. De esta manera, no solamente la religión debe promover la libertad de pensamiento, sino que también es deber del Estado proteger la libertad de expresión para no convertirse en un estado despótico.

Aquí es donde se conjunta la visión adecuada de Spinoza sobre un tratado que no trata por separado la religión y la política sino que se dirige a la relación entre ambas, que anticipa tanto la necesidad de una libertad religiosa como el llegar a la concepción de un Estado laico. Para él, por un lado, las iglesias de cualquier tipo no son la representación de Dios en la sociedad, porque Dios está en todas partes y hay que reconocerlo en toda la naturaleza sin que se le quiera encerrar en determinados ritos y prácticas religiosas, y por otro, las monarquías absolutas tampoco tienen un carácter divino para imponer una autoridad despótica sobre los súbditos, porque los dirigentes políticos deben surgir de un pacto popular y democrático y seguir respetando el variado pensamiento de los ciudadanos.

Para Domínguez A. (citado en Spinoza, 1670), quien hace la traducción y la introducción al *TTP*, una de las tesis fundamentales se manifiesta de la siguiente forma:

> Han pasado los tiempos de las monarquías revestidas de carácter divino y de la sociedad teocrática, y comienza la época de las democracias, apoyadas en el voto popular, y de la sociedad laica. Spinoza, con este

> tratado, cierra *ante litteram* la época del absolutismo monárquico y de las reformas religiosas y abre los tiempos de la democracia y de las reformas sociales. Locke y Rousseau, los grandes teóricos del nuevo régimen, tienen con él grandes deudas, no confesadas, pero indiscutibles (p. 18).

No cabe duda que hay numerosas tesis de tipo teológico en las que Spinoza critica diversos postulados fundamentales del judaísmo. Por ejemplo, lo más importante, ¿quién es Dios?, ¿está encerrado en las sinagogas y tiene como únicos representantes a las autoridades religiosas o está en todos las partes del universo que habitamos?, ¿son el alma y el cuerpo dos elementos separados del ser humano o más bien se trata de que los seres humanos tienen una indisolubilidad entre materia y espíritu?, ¿existen esos lugares físicos después de la muerte llamados cielo, infierno o purgatorio, en donde solo el alma va a mantener un estado de inmortalidad gozando o sufriendo?, ¿por qué los hebreos se han considerado escogidos por Dios con la promesa de una tierra específica a diferencia del resto de la humanidad?, ¿por qué los profetas se sienten con una capacidad divina para interpretar los hechos sociales y el futuro?, ¿no son cosas más bien ridículas todo lo que se dice de los ángeles?, ¿hay que admitir sin más la certeza todos los milagros[106] descritos en los libros sagrados?

Spinoza no encuentra de forma particular en la Torá pruebas suficientes para demostrar la inmortalidad del alma y, además, muestra cómo las Escrituras no tuvieron un solo autor sino muchos con culturas específicas que expresaban más bien un antropomorfismo: los hombres imaginan a Dios según su propia imagen de vida en la tierra, otorgándole sentimientos de amor y de odio, de sensatez y de cólera, de misticismo y de impulsos corporales, etcétera, queriendo proyectar en la divinidad numerosos rasgos humanos y corporales. A todo el contenido de la supuesta palabra divina hay que aplicarle el uso de la luz natural, el uso de la intelección racional humana. Específicamente en relación a lo profetas, por

106 Hay todo un capítulo dedicado a los milagros y luego a la interpretación de ellos. Señala lo siguiente: "Milagro es aquello cuya causa no puede ser explicada por los principios de las cosas naturales conocidos por la luz natural […]. Es cierto que los antiguos tuvieron por milagro lo que no podían explicar en la forma en que el vulgo suele explicar las cosas naturales […]; en las Sagradas Escrituras se narran muchas cosas como milagros, cuyas causas pueden ser fácilmente explicadas por principios conocidos de las cosas naturales" (Spinoza, 1670, p. 87).

ejemplo, señala con seguridad: "Podemos afirmar sin escrúpulos que los profetas no han percibido las revelaciones de Dios, sino en virtud de su imaginación" (Spinoza, 1670, p. 47). Añadía después: "Como la imaginación es vaga e inconstante, la profecía no permanecía largo tiempo en los profetas ni era frecuente, sino sumamente rara, es decir, que se daba en muy pocos hombres e, incluso en éstos, muy raras veces" (Spinoza, 1670, p. 48). En este sentido, todas sus propuestas teológicas encontraron rechazo entre judíos, católicos y protestantes por mucho tiempo.

Centrémonos más en el aspecto político –aunque siga ligado a numerosos aspectos religiosos–, teniendo en la mente una clara separación entre lo que es teología y el pensamiento filosófico fundamentado en la razón. "El fin de la filosofía no es otro que la verdad; en cambio, el de la fe, como hemos probado ampliamente, no es otro que la obediencia y la piedad" (Spinoza, 1670, p. 158). A esta idea hay que contradecirle aquel principio de que la filosofía es la esclava de la teología, cuando menciona que Maimónides, aunque nadie lo recuerda en este punto, fue el primero que defendió la necesidad de adaptar la Escritura a la razón.[107] Señala, por ejemplo, que el uso de la religión se convierte en superstición cuando es utilizada constantemente por los gobiernos monárquicos para mantener su dominio sobre las masas. Cuando sufrimos tantos males y contradicciones en la vida, cuando anhelamos tantas cosas que actualmente no poseemos, cuando experimentamos la opresión de un determinado régimen surge siempre la posibilidad de creer en lo supernatural, convertido muchas veces en superstición alentada desde los gobernantes, los cuales incluso se querían mostrar ante el pueblo como seres divinos.

Sin embargo, no solo cada persona debe tener libertad de analizar la Escritura en términos religiosos bajo la luz del entendimiento, sino que también hay que pensar en el poder de un Estado civil que, a su vez, también tiene que garantizar el derecho de los pobladores para que "se conceda a cada uno pensar lo que quiera y decir lo que piensa" (Spinoza, 1670, p. 38). Esta parece ser una de las características funda-

107 Esta será la gran diferencia entre el pensamiento feudal y el contraste con la época moderna. Incluso, en el judaísmo existen personajes como Jehudá Alfakar que sostenían que la razón debía subordinarse a la Escritura y someterse en todo a ella, como el mismo Tomás de Aquino lo afirmaba. Todo esto sorprende a Spinoza porque cree firmemente que la razón es un don supremo, una luz divina, que no puede subordinarse a letras escritas en el pasado.

mentales de un Estado democrático; de otra forma, todo degeneraría hacia un poder totalmente represor: "El reinado más violento se da allí donde se tiene por un crimen las opiniones que son del derecho de cada uno, al que nadie puede renunciar" (Spinoza, 1670, p. 193). La libertad, entonces, es básicamente concebida como la posibilidad de pensar sobre el propio criterio y llegar a expresar uno sus ideas sin que caiga la represión sobre los ciudadanos.

En la práctica, sin embargo, hay que reconocer –y en esto nos recuerda el pensamiento de Hobbes– que "el derecho natural de cada hombre no se determina, pues, por la sana razón, sino por el deseo y el poder" (Spinoza, 1670, p. 167). Es decir, vivimos en una sociedad que no está regida necesariamente por leyes de la razón humana sino por los apetitos de supervivencia individual. Por ello, se ha necesitado un pacto que pueda frenar los apetitos que nos impulsan al perjuicio de los otros. Así, la razón señala cierto orden fundamental en que se elige, entre dos bienes, el bien mayor, y también, entre dos males, el mal menor. Así es como se debe organizar un Estado con un poder tal que pueda reprimir la avaricia, la ira, la gloria, la codicia de los individuos en vistas de un orden y una estabilidad benéfica para la mayoría con un poder y potestad suprema, que es el supremo derecho natural. Aquí es donde aparece su propuesta con este concepto olvidado por siglos:

> El derecho de dicha sociedad se llama democracia; ésta se define, pues, como la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede. De donde se sigue que la potestad suprema no está sometida a ninguna ley, sino que todos deben obedecerla en todo (Spinoza, 1670, p. 169).

Pudiera darse el caso de que dicha autoridad suprema se equivoque o que ordene cosas que son absurdas, pero hay que reconocer que "tales absurdos son menos de temer en un Estado democrático; es casi imposible, en efecto, que la mayor parte de una asamblea, si esta es numerosa, se ponga de acuerdo en un absurdo" (Spinoza, 1670, p. 169). En esta cesión de derechos individuales ante una autoridad mayor, el filósofo discute también el tema de la libertad. Esta podría consistir solamente en que cada ciudadano puede hacer su voluntad en todo momento pero con ello estaría infringiendo y coartando los derechos de otros. Se puede obedecer

a un mandato superior de la colectividad, pero ello de ninguna manera significa hacerse uno esclavo. Si el fin del Estado es el bien colectivo del pueblo, entonces el individuo, al obedecer, aunque ciertamente es un súbdito, nunca se convierte en esclavo porque está obedeciendo a un gobierno regido por las leyes de la razón.

Entre todas las otras formas de Estado, Spinoza considera que el democrático es el que tiene mayor fundamento, el que está conforme a la razón. Por eso, su conclusión es contundente:

> He tratado de él, con preferencia a todos los demás, porque me parecía el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo. Pues, en este Estado, nadie transfiere a otro su derecho natural, hasta el punto de que no se le consulte nada en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de toda la sociedad, de la que él es una parte. En este sentido, siguen siendo todos iguales, como antes en el estado natural. Por otra parte, solo he querido tratar expresamente de este Estado, porque responde al máximo al objetivo que me he propuesto: tratar de las ventajas de la libertad en el Estado (Spinoza, 1670, p. 170).

Es interesante hacer notar que la críticas y censura al pensamiento de Spinoza no fueron hechas en relación a su teoría política, sino que solo se enfocaron a sus afirmaciones religiosas, en donde lo tacharon de ateo[108] y de no respetar la palabra divina expresada en las Escrituras. Se recuerdan, entonces, las acusaciones de la inquisición contra Giordano Bruno y las más recientes en la vida del filósofo cuando era

---

108 Spinoza siempre rechazó esta acusación de ateismo, porque se consideraba creyente y religioso. La gran diferencia estaba en la concepción de Dios: para la iglesia católica y las autoridades judías, la divinidad se hace presente a través de sus representantes oficiales en la tierra (sacerdotes y ministros) con lugares específicos en iglesias y lugares de culto donde se le puede encontrar; para Spinoza, sin embargo, haciendo eco del pensamiento de Giordano Bruno, Dios se encuentra en todas partes del universo y todos somos parte de él. Llega a afirmar en la *Ética* que "el supremo bien del alma es el conocimiento de Dios, y su suprema virtud, la de conocer a Dios […]" (Ética IV, prop. XXVIII, citado por Rodríguez Paniagua, 1983, p. 168). "El supremo bien de los que siguen la virtud consiste en conocer a Dios, es decir un bien que es común a todos los hombres, y que puede ser poseido igualmente por todos" (Ética IV, prop XXXVI, citado por Rodríguez Paniagua, 1983, p. 168).

niño en contra de Galileo, porque era el debate más importante que parecía socavar el poder de las instituciones de las iglesias, fueran estas católicas, protestantes o, como en este caso, el poder de los rabinos judíos: para estas autoridades lo que importaba era subordinar todo pensamiento al ámbito religioso que ellos decían representar. El campo del pensamiento social y político tenía una importancia de segundo nivel porque siempre debía estar subordinado a la teología oficial.

Acababa de ocurrir en Inglaterra en 1649 la ejecución del rey Carlos I después de una larga guerra de ocho años entre las fuerzas de la monarquía derrotadas por el poder militar de los nobles lidereados por Cromwell, aunque después regresó de Francia su hijo Carlos II para imponer de nuevo el modelo monárquico. Sin embargo, las ideas sobre la democracia expresadas en el *TTP* solo podemos suponer que pudieron tener algo de peso en el pensamiento de John Locke, al cual recordamos sobre todo por haber sido el padre del liberalismo en cuanto a la búsqueda de contrapesos al poder de los gobernantes, que llegó luego a cristalizar en el modelo parlamentario.

Al finalizar el siglo XVII, en Inglaterra no se abrió la discusión sobre la democracia; solamente se retomaron las fuentes de la antigua república romana en ciertas experiencias como las de Jan de Witt en Holanda o posteriormente, con el nacimiento del liberalismo, como la figura parlamentaria en donde permanecía la institución de la realeza, pero el verdadero poder político lo ejercía un primer ministro, que tenía como contrapeso el poder de los nobles en el parlamento. Por ello, vemos que después de la revolución gloriosa de 1688 en Inglaterra ya no predominó el modelo absolutista –aunque seguía siendo dominante en el resto de los países europeos–, porque aunque perduró y perdura la figura del rey (o reina), en realidad se abrió una nueva época política por el hecho de formar un parlamento con el verdadero poder para gobernar a través de un primer ministro designado por un partido mayoritario. Primer ministro y un parlamento elegido por las fuerzas de la nobleza se convirtieron en los verdaderos centros de poder en Inglaterra, pero permaneció la figura del rey como una representación formal de la nación. Inglaterra se convirtió en la expresión de la primera transformación del absolutismo hacia un gobierno liberal sin utilizar el concepto de democracia, el cual solamente empezaría a entrar en la discusión pública con los pensadores de la Ilustración europea.

En las primeras décadas del parlamento inglés, sin embargo, con el gran avance que pudo significar la concepción de un Estado no centrado en el rey sino en el gobierno de un primer ministro con su contrapeso en los legisladores no podemos negar el gran avance en el intento de limitar el poder de los gobiernos absolutistas o tiránicos. En sí mismo, inicialmente, el modelo parlamentario inglés estuvo muy limitado por el peso de unos nobles y ricos, que eran los únicos que podían intervenir para elegir a sus representantes y para influir en las decisiones del poder público. Los ingleses tardarían mucho tiempo para poder llegar, por ejemplo, a procesos electorales en donde se pudiera hablar de un sufragio universal en donde podrían participar todos los ciudadanos adultos. Más de 100 años después de Spinoza sucedería la revolución francesa de 1789, que abriría otros horizontes para la discusión de nuevos modelos de gobierno donde se combinarían ya conceptos como el de la democracia, el liberalismo, el republicanismo y sobre todo –a finales del siglo XVIII– también la participación de las mujeres como ciudadanas con derechos similares a los de los hombres.

Habría que señalar también que la concepción de los partidos políticos como formas de organización pública a través de las cuales los ciudadanos podrían encontrar mejores modos de organizarse para participar en la esfera gubernamental también surgiría a finales del siglo de la Ilustración con una teoría social y política más avanzada que la del siglo XVII con pensadores como Montesquieu, Voltaire y Rousseau. Nadie le puede quitar, sin embargo, a Spinoza, el gran mérito de haber sido el primero en la época moderna en volver a poner la propuesta de un modelo democrático conforme a la razón en la opinión pública, en donde la fuerza del pueblo –con diferentes significados– se empezaría a alzar como un actor social.

Para 1673, el pensamiento expresado en el *TTP* y en sus otros escritos se había extendido en varias regiones de Europa. Por ello, Spinoza recibió una invitación para presidir una cátedra de filosofía en Heidelberg, Alemania. Le otorgaban toda la libertad de expresión que quisiera, solamente con la condición de no llegar a disturbar la religión establecida. A pesar de lo agradable de la invitación, el filósofo tuvo que rechazarla manifestando, primero, que el tiempo de clases le restaría posibilidad de dedicarse a la investigación filosófica y, segundo, que no podía entender bien los límites sobre lo señalado acerca de

disturbar la religión establecida.[109] El otro detalle importante de ese año fue que, habiendo sucedido los trágicos acontecimientos de la invasión francesa y la ejecución en 1672 de los hermanos De Witt (Spinoza había tenido especialmente una estrecha amistad con Jan, el Gran Pensionario), estando el comando central del ejército francés en Utrecht bajo el mando del Príncipe de Condé, a Spinoza le fue ofrecido por los franceses una pensión con la única condición de que dedicara uno de sus trabajos al rey Luis XIV. Si de por sí el filósofo no gustaba de recibir favores, consideraba peor la situación viniendo la oferta de un ejército invasor: evidentemente la rechazó.

Lo que quedó claro en el filósofo fue su admiración por el estilo de un gobierno liberal como el de Jan de Witt, con tolerancia y libertad de pensamiento, con el cual simpatizó y al que admiró como una muestra práctica de un modelo republicano inspirado por el modelo de Roma del siglo IV al I a.C. y retomando el concepto olvidado de la democracia griega. Spinoza reconoce que el gobierno de Jan de Witt fue un Estado democrático, pero también señala que es un modelo republicano. Es por ello que podemos hablar de un gran parentesco entre estos dos conceptos. *Democracia* viene de la tradición griega; *república* proviene de la etapa de Roma del siglo IV al I a.C. Los pensadores romanos no utilizaron el concepto de democracia sino el de república, al que el pensamiento moderno ha calificado más bien como una democracia representativa. Antes de Spinoza, algunos pensadores como Maquiavelo o Jean Bodin solo se refirieron a la república de Roma: el primero lo utiliza sobre todo en sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*; el segundo lo usa de manera más amplia en *Les six livres de la République* de 1576. Aunque Spinoza los aplica al gobierno holandés de De Witt en el siglo XVII, representan tradiciones teóricas diferentes.[110]

---

109 Pollock (1899) señala las palabras del mismo Spinoza al escribir sobre la invitación: "I must give up philosophical research if I am to find time for teaching a class. I reflect, moreover, that I cannot tell within what bounds I ought to confine that philosophical freedom you mention in order to escape any charge of attempting to disturb the established religion" (p. 34).

110 El ejemplo del sistema político de Estados Unidos tal vez no es el mejor ejemplo, pero hay que apuntarlo porque ahí se ha aplicado un bipartidismo en donde dos partidos se han intercambiado el poder gubernamental: el demócrata y el republicano. Me parece que ambos son en su práctica política una aberración en relación

Aquí he estado insistiendo en la tradición de la democracia griega, pero el republicanismo tiene también necesidad de una gran profundización teórica e histórica, como lo muestra el extenso estudio de Gelderen y Skinner (2002, 2005) sobre *Republicanism* en dos volúmenes que condensan las aportaciones de numerosos autores y analizan las tradiciones políticas de casos como el de Italia, Alemania, Holanda, Castilla y Aragón, Francia, Inglaterra, Escosia…, en el que incluyen también el tema de las mujeres y el feminismo en la república (Gelderen y Skinner, 2002, parte II, p. 125) y el auge del comercio (Gelderen y Skinner, 2002, parte III, p. 177), ambos en el volumen II. De esta manera, la república se basa en la representación de los sectores sociales en un cuerpo privilegiado de tomadores de decisiones, que era el caso de los senadores de romanos, con el objeto debatir y ejercer el gobierno para su consolidación económica y con equilibrio entre todas las fuerzas políticas. Si aplicáramos los rasgos de la democracia griega al caso de Roma, solamente encontraríamos uno solo: se trata de los procesos electorales cuando las tribus eligen a sus representados, pero el ejercicio del gobierno corresponde únicamente a las élites, que son los senadores –influidos por las grandes fuerzas económicas y políticas–, que cada vez estuvieron más controlados por los líderes militares más fuertes y en pugna.

La aplicación del concepto de república en relación al gobierno holandés del siglo XVII[111] se aplica en la forma en que los hermanos De Witt supieron atender a los intereses y presiones de todos los grupos políticos para lograr un gran auge económico y comercial, en donde

---

a lo que significa la tradición histórica de la democracia y el modelo de la república, pero llamo la atención de este hecho solo para insistir en que ambos se dicen representantes del pueblo: *we the people*.

111 Fue Holanda la que tuvo el principal antecedente de lucha contra la monarquía al destronar a Felipe II en 1585 para lograr en las décadas siguientes una república federada; posteriormente, también sobresalió Inglaterra cuando la nobleza se rebeló contra el rey Carlos I en una guerra civil que terminó con la primera ejecución de un rey en 1649, para lograr luego el primer gobierno parlamentario de Europa en 1688. Dicen los autores del *Republicanism* en la Introducción: "It was in the Netherlands, and later in England, that the repudiation of monarchy assumed its most dramatic forms. The Dutch abjured their allegiance to their overlord, Philip II, in 1581 and went on to fight successfully for the establishment of a federated republic, while the English executed their lawfully anointed king, Charles I, in 1649 and set up *a Commonwealth and Free State*" (Gelderen y Skinner, 2002, p. 2).

Spinoza llegó a calificar el período también como un Estado democrático a partir de la tolerancia de pensamiento y libertad de expresión que pudieron consolidar. Aunque la democracia griega se fundamenta en muchas otras características aparte de las elecciones (las cuales incluso eran inoperantes cuando muchos puestos se definían por el sorteo), lo que resaltamos es que el concepto de la importancia del δῆμος (*demos*) se había olvidado por muchos siglos y que es precisamente en el siglo XVII cuando empieza a recuperarse. En esa centuria es Spinoza quien vuelve a poner a discusión el concepto, aunque en el surgimiento posterior del liberalismo propugnado por John Locke en Inglaterra el primer modelo parlamentario a partir de la revolución gloriosa de 1688 se basa más bien en sustituir la monarquía por la representación de los grupos económicos más poderosos de la sociedad, que empezaron a gobernar la sociedad propiciando la libertad de productores y comerciantes.

En el planteamiento del *TTP* queda claro que uno de los principales elementos para definir la democracia es precisamente la libertad de expresión de todos los ciudadanos, con todo lo que implica la formulación seria de un pensamiento propio y tener el valor de querer expresar la verdad ante las autoridades y ante la población en general. Sin embargo, de manera semejante a lo que ya mencionamos en la práctica democrática de los griegos con la *parresia*, muchas situaciones que suceden son muy riesgosas para quien presenta su opinión, especialmente cuando es contraria al sentir de una multitud. Ya indicábamos la admiración al *parresiastés* (el que se atreve a la *parresia)*, pero también advertíamos la necesidad de la φρόνησις, la prudencia para saber cuándo y dónde se puede hablar con la propia verdad. Insistimos en esto porque Spinoza quedó horrorizado con el asesinato de los hermanos De Witt y la forma en que fueron masacrados por la multitud en la Haya, el 20 de agosto de 1672. El filósofo había simpatizado con la forma republicana de gobierno que se había instalado en Holanda y también había mantenido una amistad con Jan de Witt. De esta manera, ante tal tipo de asesinato quiso salir a la calle y difundir un panfleto titulado *Ultimi Barbarorum* (lo último de los bárbaros); sin embargo, sus amigos le aconsejaron y casi lo obligaron a abstenerse de esa difusión: pronto se hubiera sabido quién lo había escrito y, sea la multitud o los franceses o el auto proclamado nuevo Estatúder Guillermo de Orange, se podrían haber lanzado contra Spinoza para que corriera la misma suerte de los

hermanos. En los años siguientes, entonces, se dedicó a terminar el texto de la *Ética* y a iniciar otro de sus escritos, el *Tratado político* (*TP*).

Estamos ante el análisis del impulso de los sentimientos y las pasiones para poder expresarse y actuar sobre hechos ocurridos. Aunque se consiga una sociedad donde se permita la libertad de expresión, siempre será necesaria esa *phrónesis*, que con la inspiración de la razón, también nos pueda guiar sobre los momentos adecuados para la *parresía*. "La prudencia, tal como la presenta Aristóteles, viene a ser la síntesis de todas las virtudes, pues en ella se unen el buen juicio, el arte de la medida y el sentido de la oportunidad en el obrar" (Valenzuela Cardona, 2014, p. 23). De nuevo tenemos en los seres humanos el impulso del sentimiento que nos impulsa a realizar acciones valientes o insensatas pero que también debe someterse a la razón. Sin embargo, los seres humanos no siempre actúan con base al buen uso de una reflexión razonada.

Hay que resaltar la manera cómo terminaba Spinoza las cartas de correspondencia con sus amigos, utilizando la palabra *caute*, que significa "ten cuidado" o "sé prudente". Esto es lo que no tuvo en un momento por su impulso inmediato de querer difundir el *ultimi barbarorum*, porque con el ansia de protestar no podía prever las consecuencias. Chantal Jaquet (2008) le ha dedicado todo un estudio a este concepto en su libro *Spinoza o la Prudencia*, considerando precisamente el contexto de la Holanda de su tiempo, en donde a pesar de la tolerancia y del modo de vida republicano instaurado por Jean de Witt, él mismo sufrió la excomunión de la comunidad judía, sufrió un atentado contra su vida, tuvo que mudarse fuera de Amsterdam y tomó conocimiento directo del asesinato brutal de los hermanos De Witt en 1672.

Los antecedentes para tener precaución en Holanda, a pesar de la libertad formal para practicar cualquier religión, eran muy claros: el decreto de Utrecht. Sin embargo, no se trata solamente de una sabiduría práctica para saber cuándo y en dónde decir una verdad política, sino también en el ámbito filosófico de una sabiduría teórica para saber en dónde criticar las verdades tradicionales de la Escritura o de la sociedad; todo debe sopesarse con detenimiento para no tomar como absolutos los conocimientos ya adquiridos y saber cómo y cuándo cuestionarlos. De esta manera, aunque la palabra *caute* utilizada por Spinoza expresa la precaución práctica en cuanto al uso de la libertad de expresión en un mundo real,

> lejos de ser una forma de temor y una manera de replegarse con desconfianza, encarna una forma de audacia racional, porque se trata de retomar de nuevo y con total libertad el examen de un objeto haciendo caso omiso de los prejuicios y plegándose a la sola necesidad de su naturaleza (Jaquet, 2008, p. 22).

Habremos de aplicar estos conceptos a las nuevas sociedades democráticas.

La libertad de expresión en un estado democrático

Cuando en las democracias contemporáneas se discute tanto todavía sobre la libertad de expresión de los ciudadanos y cuando encontramos –sobre todo en América Latina– numerosos casos de dictaduras que han reprimido, metido a la cárcel e incluso asesinado a opositores solo por el hecho de expresar públicamente sus ideas disidentes, tenemos que dedicar este apartado para resaltar el pensamiento de Spinoza sobre esta libertad de pensar y hablar de ello como una característica fundamental de un Estado democrático. En el posterior siglo de la Ilustración Voltaire seguiría hablando, por ejemplo, de la necesidad de la libertad religiosa. Escribió particularmente su *Traité sur la Tolerance*,[112] publicado en 1763 para narrar y defender a una familia de protestantes en Toulouse, donde el pueblo católico había acusado falsamente al padre de haber asesinado a un hijo por el supuesto hecho de simpatizar con la religión católica. El fanatismo de los creyentes de la Iglesia de Roma llevó al padre de la familia Calas a la ejecución en la plaza pública.

112 Se explica cómo el hijo de la familia Marc-Antoine Calas fue hallado muerto en su propia casa en 1762, a las 10 de la noche; cómo el fanatismo de la gente creyó inmediatamente que la propia familia lo había estrangulado por odio a la religión católica; cómo se acusó específicamente al jefe de la familia Jean Calas de haber efectuado el homicidio y cómo después se le ejecutó en la plaza pública; cómo también la madre y uno de los hermanos fueron encarcelados; cómo se despojó a la familia de todos sus bienes y se le condenó al destierro. Finalmente, después de un largo proceso con la intervención del mismo Voltaire, se pudieron esclarecer los hechos y la familia fue declarada inocente, pero quedó registrado el fanatismo de la multitud: "Mientras el padre y la madre sollozaban y lloraban, el pueblo de Toulouse se agolpó delante de la casa […]. Algún fanático del populacho gritó que Jean Calas había ahorcado a su propio hijo Marc-Antoine […]. Una vez excitados, los ánimos no se detienen" (Voltaire, 1763, p. 3).

Sin embargo, podemos preguntarnos si en los modelos democráticos contemporáneos ha desaparecido la intolerancia en relación a la religión o en relación a las ideas que difieren o critican el poder dominante en cualquier país. Hay casos extremos todavía, por ejemplo, cuando la jovencita iraní Mahsa Amini de 22 años fue detenida por la "Policía de la Moral" de la ciudad de Teherán, en Irán, por el hecho de no traer bien colocado el velo en su cabeza. Fue detenida el 16 de septiembre de 2022, trasladada a la comisaría y varias horas después, toda golpeada, fue llevada a un hospital donde murió. También, en un país no islámico como México sucedió la muerte trágica de otro joven, Giovanni López Ramírez, en la localidad de Ixtlahuacán de los Membrillos, Jalisco, después de haber sido detenido el 4 de mayo de 2020 por policías municipales por el hecho de no portar el cubrebocas en tiempo de la pandemia del COVID-19. Al día siguiente su cuerpo muerto fue devuelto a la familia porque a los policías "se les había pasado la mano" (Giovanni López…, 2020). Si esto pasa en regímenes diferentes por situaciones que pueden parecer insignificantes (portar mal un velo en una mujer o no llevar cubrebocas), ¿cuánto más riesgoso puede ser cuando ciudadanos quieren enfrentar con su palabra las posiciones ideológicas de un régimen autoritario?

En esto último, nos estamos refiriendo a la intolerancia de las instituciones policiales, y específicamente a la represión de la libertad de expresión en el mundo entero; hay que hacer hincapié en la profesión de los informantes, cuyas voces han sido acalladas precisamente con la muerte por el hecho de hablar y denunciar. La ONU reporta, por ejemplo, que "86 periodistas y trabajadores de los medios de comunicación fueron asesinados en todo el mundo en 2022, uno cada cuatro días, informó hoy la Organización de las Naciones Unidas" (El número de periodistas asesinados…, 2023), en la que la región latinoamericana es la más peligrosa para estos informantes.

Por ello, queremos hablar de la libertad de expresión refiriéndonos a quien sufrió en carne propia la excomunión y el ostracismo de autoridades religiosas y civiles de Holanda en el siglo XVII. Se trata de uno de los elementos fundamentales que deberían definir los modelos republicanos y democráticos. No estamos hablando solo del pasado con las tenebrosas políticas de la Inquisición como policía del pensamiento o del Ministerio de la Verdad señalado por George Orwell sino del funcionamiento deseable de una sociedad donde los ciudadanos puedan pensar y expresar sus ideas

con toda libertad. Ian Buruma es un escritor holandés contemporáneo que ha estudiado mucho a Spinoza y que subraya particularmente este aspecto de la defensa del pensamiento libre y de la investigación, haciendo notar una lucha que sigue totalmente vigente:

> Cuando alguien está en desacuerdo con ciertas creencias dogmáticas recibe trato de hereje: ya no se les quema en la hoguera, pero pueden sufrir graves daños sociales y profesionales. Uno sabe que vivimos en una nueva era de intolerancia religiosa, donde lo que importa no es el debate razonado sino la pureza de la fe. Por eso me interesaba escribir sobre Spinoza. Las fuerzas de la intolerancia en su época eran los rabinos sefardíes que lo expulsaron de la comunidad judía, y la Iglesia calvinista, que tenía una influencia poderosa en la República holandesa. Parte de su anticlericalismo puede parecer ahora anticuado, pero su defensa del pensamiento libre, la investigación científica y la libertad de expresión es tan importante ahora como en el siglo XVII (Entrevista a Buruma en Gascón, 2022, s.p.).

La última parte del *TTP* se dedica precisamente a este tema: la relación entre democracia y libertad, siendo este última uno de los principales elementos que definen el modelo. Incluso Spinoza llega a afirmar que el principal objetivo de su tratado es promover la libertad de los ciudadanos para razonar, juzgar y expresar sus pensamientos en una sociedad. "Los capítulos políticos de este libro ofrecían la más elocuente defensa jamás escrita de la tolerancia (especialmente de la 'libertad de filosofar', sin interferencia de las autoridades) y de la democracia" (Nadler, 2022, p. 11). En contraparte, podemos señalar un régimen como pernicioso y violento cuando "se niega a cada uno la libertad de decir y enseñar lo que piensa" (Spinoza, 1670, p. 205). Esta manera de actuar es propia del modelo de la monarquía, en el que el único gobernante se cree poseedor de la verdad absoluta; sin embargo, esta represión sobre el pensamiento nunca es eficaz:

> Pero supongamos que esta libertad es oprimida y que se logra sujetar a los hombres hasta el punto de que no osen decir palabra sin permiso de las supremas potestades. Nunca se conseguirá con eso que tampoco piensen nada más que lo que ellas quieren. Cuanto más se intenta quitarles la libertad de hablar, más se empeñan en lo contrario (Spinoza, 1670, p. 208).

Se puede dar el caso, sin embargo, que existiendo la libertad de pensar y de expresarse de los ciudadanos pueda haber individuos o grupos que empiecen a hablar en contra del mismo Estado. ¿Es necesario entonces tener que poner límites a dicha libertad? Es imposible quitar la libertad de pensar a los ciudadanos, pero ¿qué sucede cuando se expresan opiniones contrarias al bien común o que atentan contra la autoridad misma? El filósofo reflexiona señalando que "nos incumbe, pues, investigar hasta qué punto se puede y debe conceder a cada uno esa libertad, sin atentar contra la paz del Estado y el derecho de las supremas potestades" (Spinoza, 1670, p. 205). Es decir, queda la pregunta de si es necesario poner límite alguno a la libertad de expresión. La propuesta sobre este asunto indica que la libertad de pensar y hablar debe siempre permanecer, pero si el hablar propicia actos de sedición en contra del Estado, son estos los que deben controlarse. En este sentido, las disidencias ideológicas y políticas en el ámbito del pensamiento y en su expresión siempre serán aceptadas porque nunca puede haber un acuerdo unánime de todos, pero las acciones que quieren trastocar el bien común ciertamente deben ser reprimidas.

El caso de la ciudad de Ámsterdam durante el gobierno de Jan de Witt fue un claro ejemplo de libertad de pensar y de hablar con una gran tolerancia hacia los diferentes grupos religiosos, que pudieron vivir en paz por bastante tiempo:

> En el Estado democrático (el que más se aproxima al estado natural), todos han hecho el pacto, según hemos probado, de actuar de común acuerdo, pero no de juzgar y razonar. […] Sirva de ejemplo la ciudad de Ámsterdam, la cual experimenta los frutos de esta libertad en su gran progreso y en la admiración de todas las naciones. Pues en este Estado tan floreciente y en esta ciudad tan distinguida viven en la máxima concordia todos los hombres de cualquier nación y secta y para que confíen a otro sus bienes, solo procuran averiguar si es rico o pobre y si acostumbra a actuar con buena fe o con engaños. Nada les importa, por lo demás, su religión o secta, ya que estas de nada valen en orden a ganar o a perder una causa ante el juez (Spinoza, 1670, p. 209).

El tema de la libertad de expresión seguirá teniendo una gran complejidad porque siempre se tiene que preguntar hasta dónde debe

llegar lo que el ciudadano expresa y la forma de hacerlo. Spinoza está de acuerdo que debe existir dicha libertad de hablar con franqueza en una democracia, pero que también tiene un límite, cuando con ello, se llegan a propiciar acciones en contra del propio Estado, que a su vez es símbolo del bien común. No se puede renunciar a la libertad de razonar y de juzgar, pero ciertamente hay que renunciar al derecho de actuar contra el bien común. Él mismo admite: "Reconozco, por supuesto, que de dicha libertad se derivan a veces ciertos inconvenientes […]" (Spinoza, 1670, p. 207), pero hay que mantenerla porque "esta libertad es primordial para promover las ciencias y las artes. Estas, en efecto, solo las cultivan con éxito quienes tienen un juicio libre y exento de prejuicios" (Spinoza, 1670, p. 207). El uso de la razón en los asuntos públicos es una propuesta fundamental del filósofo, pero también es consciente de que no todos los individuos se dejan llevar por la razón, y por ello existen numerosas posiciones y acciones que más bien van de acuerdo a intereses muy particulares y opuestos a la comunidad. Para controlar estas acciones irracionales es necesaria la existencia de un Estado, de una suprema potestad. Siempre hay que optar por la libertad de opinión, pero siempre hay que tener en cuenta que

> el derecho de las supremas potestades, tanto sobre las cosas sagradas como sobre las profanas, sólo se refiere a las acciones y que, en el resto, se concede a cada uno pensar lo que quiera y decir lo que piense (Spinoza, 1670, p. 210).

Esta es precisamente la política pública que promueve la paz de manera efectiva porque racionalmente el Estado debe buscar el bien común.

> Para que las supremas potestades mantengan mejor el poder, sin que tengan que ceder a los sediciosos, es necesario conceder a los hombres la libertad de juicio y gobernarlos de tal suerte que, aunque piensen abiertamente cosas distintas y opuestas, vivan en paz (Spinoza, 1670, p. 208).

¿Se acerca Spinoza a la posición del *Leviathan*? Lo que vemos es que admite la necesidad de una potestad suprema pero no absoluta. Esa autoridad central no es única como en una monarquía o como el *Leviathan* de Hobbes, porque existen las asambleas de ciudadanos que

ejercen el poder, y también en las asambleas se tiene que permitir la libertad de palabra. Además, puesto que precisamente son asambleas de múltiples individuos con opción de pensamientos múltiples, siempre será difícil o casi imposible llegar a una resolución unánime. Entonces, ¿cómo se puede llegar a tomar una resolución o una acción determinada en una democracia? Llegamos aquí a una regla propuesta por Spinoza, que es la que puede aplicarse en la sociedades contemporáneas:

> En las asambleas, tanto de las potestades supremas como de las inferiores, es raro, en efecto, que se decida nada por sufragio unánime de todos sus miembros, y no obstante, todo se hace por común decisión de todos, es decir, tanto de quienes votaron *en contra* como de quienes votaron *a favor* (Spinoza, 1670, p. 206).

Los problemas de una democracia deberían resolverse con esta regla: libertad de expresión pero con acatamiento a la decisión de la mayoría. Sin embargo, esto no ocurre en la práctica política de enfrentamiento de los diferentes grupos y corrientes; las minorías perdedoras no siempre acatan lo que se decidió por mayoría, y por ello los conflictos siguen de forma permanente. Es la realidad de la vida política porque siempre quienes pierden una vez siguen luchando o conspirando para no perder en la siguiente disputa. Si todo esto ocurre en un ambiente de expresión y negociación pacífica seguimos entendiendo que el marco democrático logra evitar los enfrentamientos bélicos o guerras civiles, pero si más allá de la libertad de expresión, se llega a las acciones de desestabilización, entonces el poder del Estado debe imponerse por los medios institucionales de la justicia y represión.

En los regímenes autoritarios y dictatoriales siempre se ha preferido la represión violenta de los opositores (cuando no ha sido posible la compra de voluntades) más que el diálogo y la negociación, pero la intención de controlar las ideas de los opositores siempre ha estado muy marcada en la historia. Basta con poner el ejemplo del imperio romano en el siglo I d.C, cuando el emperador Vespasiano decidió proscribir las ideas contrarias a su autoridad mediante un edicto muy claro "en virtud del cual aquellos cínicos que atacaban abiertamente al régimen fueron crucificados o ejecutados, y todos los filósofos profesionales fueron desterrados fuera de Roma" (Dion, 1988, p. 23), como lo señala Gaspar Morocho en su introducción a los *Discursos* de Dion Crisóstomo.

Se trataba de excluir a pensadores críticos y opositores que tenían ideas consideradas subversivas que se propalaban contra el gobierno de los emperadores romanos. Por eso ya recordamos antes cómo Vespaciano en Roma publicó el edicto de expulsión sobre los filósofos subversivos en el año 82 d.C: el poder imperial no quería tolerar la disidencia.

Recordamos en especial a aquellos filósofos que han sido llamados Cínicos[113] desde la antigüedad griega. Eran una escuela de pensadores radicales que se expresaban de una manera abierta, estrafalaria o violenta en las calles y en las asambleas; existe una diferencia con los considerados filósofos que solamente expresaban de forma independiente sus razonamientos sobre la naturaleza y la sociedad y que también podían en ocasiones ser críticos de lo gobiernos. El emperador Nerón no llegó a diferenciar unos de otros y por eso mandó asesinar, por ejemplo, a Séneca,[114] que había sido su preceptor y cuyos escritos solo reflejaban una filosofía estoica con enseñanzas en el ámbito ético para el mejoramiento de la vida individual. Luego, el emperador Vespaciano trató violentamente a los primeros mientras que a los segundos los condenó solo al destierro. En ambos casos era clara la intención de prohibir ideas.

---

113 Fue una escuela filosófica fundada originalmente por Antístenes de Atenas que quería expresar el descontento de las capas inferiores de habitantes de una ciudad arruinada por los efectos de la guerra del Peloponeso. Eran críticos de las autoridades y de las instituciones de gobierno, y querían impulsar la vuelta a un estado natural de las cosas. Antístenes enseñaba en el Cinosargo, el museo del perro y, por ello, los empezaron a denominar κυνικός (perro), lo cual además los simbolizaba como personajes que solamente ladran como protesta frente a las situaciones de injusticia social. Para el siglo IV a.C. su mayor representante fue Diógenes de Sínope (404-323 a.C.), quien expresaba su mayor felicidad y virtud en la renuncia a la riqueza y el desprecio de todas las convenciones sociales; sin tener ningún escrito, conocemos su vida sobre todo por la obra de Diógenes Laertius (1972) titulada *The lives of eminent philosophers.*

114 El filósofo Séneca (4-65 d.C.) vivió inserto en la vida política brutal de los emperadores romanos Calígula, Claudio y Nerón del siglo I d.C. Fue llamado por Agripina para que educara a su hijo Nerón, pero éste, ya como emperador, ejerció el poder con mucha violencia, y asesinó a su propia madre. Séneca nunca representó un peligro político para Nerón, pero finalmente en el año 65 d.C. lo mandó ejecutar por considerarlo subversivo; el filósofo prefirió la muerte propia por envenenamiento y se abrió las venas en un baño caliente. Sus escritos sobre la ira, la tranquilidad del alma, la providencia, la constancia del sabio, la brevedad de la vida… reflejan su pensamiento estoico para vivir una vida buena en medio de las turbulencias del mundo.

No nos referimos solo a tiempos antiguos sino también a la historia del siglo xx: se puede recordar cómo Antonio Gramsci fue apresado en 1926 y sentenciado a 20 años de cárcel. ¿Cuál fue la razón principal para llevarlo a la cárcel? Ciertamente estaba su militancia en un partido de izquierda en Italia, pero llamó poderosamente la atención la razón esgrimida en su juicio: "*debemos impedir que este cerebro funcione durante veinte años*, dijo el fiscal en un comunicado que logró cierta fama, y fue enviado a prisión en Turi, a unas veinte millas de Bari" (Sen, 2016, pp. 262-263). Con referencia a estos hechos, se puede aplicar el severo juicio de Spinoza a los regímenes totalitarios: "el reinado más violento se da allí donde se tiene por un crimen las opiniones que son del derecho de cada uno, al que nadie puede renunciar" (Spinoza, 1670, p. 193).

La diferencia entre diferentes corrientes de pensamiento (la de los filósofos y la de los cínicos) que protestan en un régimen determinado sigue siendo significativa puesto que la manera como se hace la crítica mediante la libertad de expresión es muy importante dentro de las relaciones de poder. Esta línea de separación, por ejemplo, entre cínicos y filósofos es en ocasiones muy delgada.

A Diógenes lo recordamos mucho en la imagen que pintó Rafael Sanzio en su cuadro *La Escuela de Atenas*, en el Vaticano, en donde aparece justo en medio de los pies de Aristóteles y Platón, descalzo y con poca ropa, tirado en las gradas del templo y dando la imagen de pordiosero; su crítica era despiadada hacia las autoridades y las costumbres de los ricos y poderosos; llegó a acciones escandalosas como orinar o masturbarse en público. Tal vez por esta imagen de los cínicos es por lo que pudieron ser ellos mismos tan criticados y despreciados por las élites, aunque su búsqueda de la virtud y la felicidad sigue siendo válida. Ellos forman también parte de la historia de la filosofía, pero su corriente de pensamiento con protestas radicales y con su exagerada grotesca libertad para hablar podía distinguirse de aquellos pensadores que expresaban sus críticas de manera más moderada. Ambos utilizan la parresia, pero la manera radical y explosiva de unos se distingue de los modos más moderados de los otros. Los primeros llaman más la atención por sus formas abruptas de protestar, aunque ambos ejercitan una franqueza para hablar sobre los excesos del poder y de la riqueza.

> Los filósofos cínicos eran hostiles a toda enseñanza que supusiera vida social; abandonaban la familia para llegar a ser ciudadanos del mundo,

> prefiriendo una vida de vagabundos y mendicantes. Para ellos, las riquezas eran <humo>, no constituían la felicidad, sino objeto de preocupación. Solamente el sabio podía bastarse a sí mismo y sustraerse al poder del destino (Ferrante, citado en Dión de Prusa, 1988, p. 256).

¿Puede hacerse una diferencia clara entre cínicos y filósofos? En realidad, ambos ejercen la filosofía, pero en el caso del Edicto de Vespasiano en el siglo I d.C. ciertamente se hizo la diferencia, porque el emperador mandó ejecutar a los primeros mientras que desterró a los segundos. Además, en ese tiempo, Dión Crisóstomo llegó a escribir un texto titulado *Contra los filósofos* (que hoy se ha perdido) donde parecía poner a las dos corrientes en un mismo saco, pero en particular su crítica iba enfocada a la forma grotesca en que los cínicos realizaban sus expresiones de protesta. Él mismo se consideraba filósofo y, en las situaciones cambiantes de poder en el imperio romano del primer siglo de nuestra era, también fue desterrado por Domiciano, aunque después, cuando este fue asesinado, pudo volver a Roma y a su patria en Prusa con el favor de los emperadores Nerva y Trajano.

Insistimos en que la línea de diferencia de ambas formas de ejercer la parresia puede ser muy delgada, pero con toda seguridad las formas importan y están en mayor probabilidad de ser reprimidos los primeros al llamar más la atención de los poderosos por su forma atrevida y escandalosa de actuar. Ambas acciones de cínicos o filósofos moderados pueden catalogarse como formas de parresia, y en ambas se utiliza el valor para hablar con franqueza. Foucault (2009) llegó a admirar la tradición de los cínicos precisamente por su valentía para decir su verdad aun en contextos peligrosos; así caracteriza, por ejemplo, a los mártires del cristianismo, quienes se sostuvieron en su fe a pesar de la tortura y la muerte, y de otra forma, a religiosos y cristianos que se enfrentaron después a la iglesia jerárquica establecida en la Edad Media.[115] También admira a numerosos revolucionarios de la época moderna, que con su forma contestataria, se atrevieron a hablar y desafiar el orden establecido,[116] y

115 "Il y a eu tout un cynisme chrétien, un cynisme anti-institutionnel, un cynisme que je dirais anti-ecclésiastique, dont les formes et les traces encore vivantes étaient sensibles à la veille de la Réforme, pendant la Réforme, à l'intérieur même de la Réforme protestante, ou même de la contre-Réforme catholique" (Foucault, 2008, p. 54).

116 "Le cynisme, l'idée d'un mode de vie qui serait la manifestation irruptive, violente, scandaleuse de la vérité fait partie et a fait partie de la pratique

encuentra en el nivel de la literatura y el arte numerosas expresiones de otra forma de pensar y expresión de corrientes distintas a las dominantes.

Posteriormente, cuando la iglesia católica a través de los dominicos inventó la Inquisición, tenemos el testimonio doloroso de la Edad Media y del inicio de la época moderna con la contrarreforma, en donde el único objetivo era intentar desterrar mediante la coerción, la tortura y la muerte todo tipo de ideas contrarias a los dogmas cristianos. En toda esa época ya no importaban las diferencias porque todo pensamiento contrario a los dogmas oficiales fue reprimido de manera violenta. Esta tradición centenaria de prohibición de las ideas la vivieron en carne propia los mismos judíos, los nacientes protestantes del siglo XVI, los filósofos como Giordano Bruno y todas aquellas consideradas brujas que fueron llevadas a la hoguera. Los casos de Uriel da Costa y Baruch Spinoza entre la comunidad judía de Holanda en el siglo XVII son una expresión de lo vivo de esta tradición represiva de ideas en la época en que crecía la corriente del racionalismo. En ambos casos, la represión no venía directamente del poder civil sino de los teólogos judíos que los empujaban a una separación total respecto de su comunidad:

> Los teólogos, con sus prejuicios, impiden a los hombres consagrarse a la filosofía, que el vulgo le acusa a él mismo de ateo, y que los predicadores, con su excesiva autoridad y petulancia, suprimen la libertad de expresión (Domínguez, en Spinoza 1670, p. 9).

Podemos constatar que Spinoza, sin pertenecer explícitamente a la escuela de los cínicos, expresó de manera radical sus afirmaciones cuando hablaba, por ejemplo, contra la inspiración defendida como divina en los autores de la Escritura. Refiriéndose a los escritos proféticos, señalaba que no eran revelaciones divinas sino imaginación de sus autores (Spinoza, 1670, p. 47). Aunque lo dijera en forma abrupta o simplemente en el contenido de su *TTP*, esta era una afirmación radical que hacía temblar los cimientos de cualquier teología. Se puede decir algo semejante cuando se refiere a los milagros encontrados en el libro considerado sagrado: "Así como los hombres han acostumbrado a llamar divina a aquella ciencia que supera la capacidad humana, así

révolutionnaire et des formes prises par les mouvements révolutionnaires au long du XIXe siècle" (Foucault, 2008, p. 55).

también han llamado obra divina u obra de Dios a aquella obra cuya causa es ignorada por el vulgo" (Spinoza, 1670, p. 85).

El que Spinoza se expresara a favor de la libertad religiosa y de la libertad de opinión en general dentro de la propuesta de un modelo de democracia es lo que nos ha llamado la atención en ese siglo XVII, llegando a proponerla como característica fundamental del nuevo régimen: lo deseable en un modelo democrático es que "se conceda a cada uno pensar lo que quiera y decir lo que piensa" (Spinoza, 1670, p. 38). Esto es independiente de la votación de mayorías sobre minorías, porque el pensamiento es libre y todos deberían tener el derecho de expresar su opinión. Más tarde, en el siglo XIX, lo afirmaría también el liberal John Stuart Mill, que insistió tanto en la libertad, que estaba convencido tanto sobre los derechos individuales como sobre la necesidad de que millones de mujeres (por siglos esclavas y silenciadas) se expresaran en la búsqueda de sus derechos civiles:

> Si toda la humanidad, menos una persona, fuera de una misma opinión, y esta persona fuera de opinión contraria, la humanidad sería tan injusta impidiendo que hablase, como ella misma lo sería, si teniendo poder bastante impidiera que hablara la humanidad (Stuart Mill, 1994, p. 7).

Podemos terminar este apartado con unos comentarios sobre la obra de Spinoza (1986) titulada *Tratado político* (TP), donde pudo haber ampliado precisamente su opinión sobre los modelos de gobierno en la sociedad. Esta obra, sin embargo, se encuentra dentro de lo que hemos conocido como *Opera Poshuma* (Spinoza, 1677) publicada después de su muerte en 1677,[117] a la que encontramos incompleta con 11 pequeños capítulos. En ella, se amplían bastante los temas sobre la monarquía y la aristocracia, pero al llegar al capítulo XI, en el que empieza a hablar sobre la democracia, la vida solamente le alcanzó para escribir unas cuatro páginas. Ya había tratado el tema en el *Tractatus theologico-politicus* (TTP) pero en el *Tratado político* (TP) no encontramos algo más elaborado. Antes de que pudiera haber reflexionado y escrito más cosas sobre su posible funcionamiento,

117 Al morir Spinoza el 21 de febrero de 1677 en La Haya, sus amigos se dedicaron a recolectar sus textos (incluyendo numerosas cartas) y los condensaron y difundieron en ese mismo año, 1677, nueve meses después de su muerte, en lo que llamaron *Opera posthuma*. Ahí se incluía la *Ethica*, el *Tractatus Politicus,* el *Tractatus de Intellectus emendatione,* las *Epistolae* (correspondencia) y el *Compendium grammatices linguae hebraeae*.

lo que encontramos es la misma deficiencia que habíamos señalado en la Grecia antigua: la democracia solo se refiere a los ciudadanos, que son considerados como un pequeño grupo en la sociedad: ahí no participan ni los extranjeros (llamados peregrinos por Spinoza) por estar sujetos a las leyes de otra nación, ni los siervos (como los esclavos que están sometidos a la ley de sus señores) ni las mujeres por vivir bajo la autoridad de los hombres ni todos aquellos que han sido criminales o han tenido algún "género deshonroso de vida" (Spinoza, 1986, p. 222).

Acorde todavía al pensamiento dominante en el siglo xvii que venía desde Aristóteles siglos atrás, se considera que "las mujeres no tienen, por naturaleza, un derecho igual al de los hombres sino que, por necesidad, son inferiores a ellos" (Spinoza, 1986, p. 223). Aquí es importante insistir en cómo este asunto de la desigualdad de género, pensado desde la ley natural, se consolidó durante tantos siglos de tal manera que aunque el siglo xvii redescubriera con Spinoza el poder de la democracia, esta seguía sin considerar la importancia de lo que Broyelle (1974) y Kristof y Wudunn (2011) han llamado *la mitad del cielo.*[118] El mismo Spinoza, entonces, seguía la tradición cultural dejada por Aristóteles y Tomás de Aquino en este punto. La tradición de considerar la ley natural como fundamento de la inferioridad de las mujeres con respecto de los hombres es un asunto de gran importancia en la democracia contemporánea, como bien lo señala Giulia Sissa (2021) en su estupendo trabajo en el que considera a las mujeres, incluso en el tiempo actual, como *un défie pour la démocratie*.

Resalto el análisis de Sissa (2021) porque ella considera que la democracia griega fue sexista, machista y excluyente (no solo de las mujeres sino también de los esclavos y los metecos), y demanda algo diferente de los gobiernos democráticos actuales. Ella hace un excelente recorrido histórico, pero resalta especialmente el pensamiento de Aristóteles sobre la inferioridad femenina, y de peor manera, la concepción de Tomás de Aquino sobre la mujer en el orden natural, lo cual se expresó en el pensamiento de casi todos los iusnaturalistas. Incluso, el gran liberalismo de Locke y las posiciones de Rousseau en el *Emilio*, posteriores a Spinoza

118 Claudie Broyelle (1974) se refiere específicamente al movimiento de liberación de las mujeres en China mientras que Kristoff y Wudunn (2011) recogen testimonios de mujeres en el siglo xx que han podido ser agentes de cambio y desarrollo especialmente en China. El concepto de que las mujeres sostienen la mitad del cielo viene desde Confucio, y fue retomado por Mao Zedong para señalar la importancia de la mujer en la construcción de la nueva sociedad socialista.

en el período de la Ilustración, consideraban como un hecho natural la superioridad masculina y cómo la mujer debía ser educada para cumplir su papel solo en el hogar y obedeciendo a su marido. Esta exclusión de las mujeres será siempre una sombra permanente en la democracia griega y también en muchas de las llamadas democracias actuales.

Sabemos por la historia que solamente a finales del siglo XVIII con Condorcet y Mary Wollstoncraft fue cuando se empezó a dar esta discusión pública sobre la ciudadanía de las mujeres[119] y sus derechos a participar; en el caso específico de México, por ejemplo, solamente hasta 1954 se les pudo conceder el derecho al voto. Queda pendiente, incluso en el siglo XXI, esa lucha ideológica por la interpretación de la ley natural. La Dra. María García Castro[120] se pregunta por qué en la actualidad todavía prevalece en tantos sectores sociales la concepción de Aristóteles y Tomás de Aquino por encima o en contra de lo planteado por Condorcet al final del siglo XVIII; la inclusión de las mujeres sigue siendo un desafío para la democracia del siglo XXI.

A pesar de estas restricciones al concepto de ciudadanía, tenemos con muchas razones que considerar que Spinoza se convierte en el primero en retomar, después de tantos siglos, la herencia de la participación ciudadana en Grecia y el modelo republicano de Roma. Ambos conceptos habían sido olvidados durante muchos siglos durante el tiempo del imperio romano y de la época feudal. Él mismo llegó a señalar en 1774, después de la masacre de los hermanos De Witt: "Yo soy un sincero republicano y mi punto de mira es el mayor bien de la república" (Spinoza, 1986, p. 14).

Solamente en este resurgimiento del racionalismo pudo de nuevo empezar a florecer tanto el análisis científico basado en la observación de los hechos sensibles como la nueva teoría política democrática sobre el devenir de las sociedades a partir del concepto de pueblo, desde la base de los gobernados.

---

119 Este tema de la postulación de la igualdad de derechos de hombres y mujeres no fue asumido por la Declaración Universal de Derechos Humanos de la Revolución Francesa. Se declaraba la igualdad de todos los hombres pero no de las mujeres con respecto a los hombres. Ya he dedicado un texto específico a esta demanda inicial que abrió la discusión pública sobre la igualdad de género, resaltando las prominentes figuras de Olympe de Gouges, Condorcet y Mary Wollstoncraf; se puede consultar el libro *Política, democracia y educación ciudadana* (Medina Nuñez, 2015, pp. 138-157).

120 Giulia Sissa (2021) hizo la presentación de su libro *Le Pouvoir des Femmes. Un défie pour la Démocratie* en la UAM Azcaptzalco CDMX, el 30 de mayo de 2023. En ella participó como comentarista la Dra. María García Castro (UAMVIDEOS, 2023).

VERDAD, POSVERDAD Y PAPARRUCHA

Ningún hombre ha visto una verdad clara
ni la conocerá jamás (Jenófanes)
De verdad, sabemos nada,
pues la verdad se encuentra en un pozo (Demócrito)

Diógenes Laertius, 1972, trad. propia.[121]

Relacionando el concepto de *parresía* de los griegos, al insistir en el coraje y valentía necesarios para decir la verdad expresándola en una tribuna pública como se hacía en la democracia ateniense, Michel Foucault (2009) desarrolló una amplia exposición en su curso en el Collège de France del 1 febrero al 28 de marzo de 1984, unos meses antes de su muerte en junio de 1984. A partir de todas estas clases de su último curso, se publicó luego su libro *Le courage de la Vérité* (Foucault, 2009) con múltiples aristas y particularidades sobre estos conceptos, en donde el autor vinculaba tanto el pensamiento griego como el análisis de situaciones contemporáneas, con un énfasis en la dimensión ética del atreverse a hablar con franqueza y mencionando a Sócrates como uno de los grandes ejemplos.

Ya hemos recordado que Foucault admiraba las actitudes de los filósofos cínicos como una manifestación positiva parresiástica en la historia del pensamiento en su artículo "Le courage de la vérité : l'ascète, le révolutionnaire et l'artiste" (Foucault, 2008); ahí analiza la parresia como una actitud valiente para decir la verdad en las experiencias históricas de la ascética cristiana de los primeros siglos de nuestra era junto con las protestas contra el modo esplendoroso y arrogante de vida de la jerarquía eclesiástica en la Edad Media;[122] también encuentra la parresia en las actitudes contestatarias de líderes de movimientos revolucionarios que se oponían a regímenes dictatoriales y autoritarios del siglo XIX, que también les costaban la persecución e incluso la vida. Sin embargo, aquí voy a llamar la atención en cómo Foucault descubre

121 Estas palabras se encuentran en la obra *The lives of eminent philosophers* (traducción de R.D. Hicks), de Laertius, Diogenes (1972), en el libro IX, chapter 11, párrafo 72 (s.p.), al hablar de Pyrrho: "Clear truth hath no man seen nor e'er shall know" (Xenophanes). "Of a truth we know nothing, for truth is in a well (Democritus).

122 Así fue, por ejemplo, la vida testimonial de pobreza de Francisco de Asís (1182-1226), como sobre todo el movimiento de reforma de Lutero en el siglo XVI.

también expresiones parresiásticas en el mundo de la literatura y el arte.[123] Retomo sus consideraciones en este ámbito para incluir dos ejemplos en la introducción de este tercer capítulo.

A partir de la frase del epígrafe en este apartado, atribuida al pensador presocrático Demócrito sobre la verdad en un pozo, el pintor Jean Léon Gérôme[124] elaboró en 1896 un lienzo en donde se muestra a una joven desnuda saliendo de un pozo asustada al ver cómo la mentira se ha desperdigado en el mundo, y está armada con un látigo con el fin de perseguir y castigar a los mentirosos.[125] La tituló de esta manera: "La Vérité sortant du puits armée de son martinet pour châtier l'humanité". De hecho, en esta pintura estamos presenciando una lucha permanente entre la verdad y la mentira en diferentes ámbitos de la vida social, desde nuestras conversaciones como individuos, en el ámbito de las redes sociales y en todos los medios de comunicación.

Es interesante observar los diferentes énfasis que se le pueden dar al tema de la verdad: Jenófanes es contundente al negar la posibilidad de llegar a ella; en la afirmación de Demócrito aparece un gran escepticismo porque ella se encuentra siempre escondida u oculta en el pozo; sin

123 "Je crois que c'est surtout dans l'art moderne que la question du cynisme devient singulièrement importante. La vie de l'artiste doit, dans la forme même qu'elle prend, constituer un certain témoignage de ce qu'est l'art en sa vérité. l'art est capable de donner à l'existence une forme en rupture avec toute autre, une forme qui est celle de la vraie vie" (Foucault, 2008, p. 58).

124 Gerôme (1824-1904) fue un prolífico pintor y escultor francés. Al morir, conservaba cerca su propia pintura sobre la verdad. Actualmente se encuentra en el Museo Anne de Beaujeu, en Moulins, Francia. Se puede observar esta pintura en https://lunettesrouges1.wordpress.com/2010/11/02/la-verite-sortant-du-puits-armee-de-son-martinet-pour-chatier-lhumanite /

125 Actualmente, en diversas redes sociales se puede encontrar una explicación ampliada en torno a esta pintura de Gérôme enfatizando más bien la derrota de la verdad: "La Mentira le dijo a la Verdad: *Vamos a darnos un baño juntos, el agua del pozo es muy agradable*. La Verdad, todavía sospechosa, probó el agua y descubrió que era realmente agradable. Así que se desnudaron y se bañaron. Pero de repente, la Mentira saltó del agua y huyó, vistiendo las ropas de la Verdad. La Verdad, furiosa, salió del pozo para recuperar su ropa, pero el Mundo, al ver la Verdad desnuda, miró hacia otro lado, con ira y desprecio. La pobre Verdad regresó al pozo y desapareció para siempre, ocultando su vergüenza. Desde entonces, la Mentira corre por el mundo, vestida como la Verdad, y la sociedad está muy feliz […] porque el mundo no desea conocer la Verdad desnuda" (Colangello, 2021).

embargo, el cuadro de Gérôme lo que muestra es una verdad que, aunque asustada, está en disposición de salir del pozo con un látigo para enfrentar y perseguir a la mentira. Esta segunda perspectiva es la que también encontramos con más énfasis en otro cuadro con el mismo tema pintado por Edouard Debat-Ponsan en 1898, titulado *Nec Mergitur ou la vérité sortant du Puits* (véase "Nec Mergitur ou la verité sortant dus puits", d'Edouard Debat-Ponsan, 1898, s.f., pp. 6-11), el cual fue comentado con tanto entusiasmo por Émile Zola en la *Exposition Universelle* del 15 de abril al 12 de noviembre de 1900 en París, quien afirmó "La vérité est en marche et rien ne l'arrêtera" ("Nec Mergitur ou la verité…, s.f., p. 5).[126] En este cuadro de Debat-Ponsan se muestra a la verdad queriendo salir del pozo a pesar de que un asesino y el clero tratan de retenerla y desgarrarla para que no se muestre al mundo.

Las pinturas de Gérôme y de Debat-Ponsan hacen referencia al polémico caso de Alfred Dreyfuss (1859-1935), capitán del ejército de Francia que fue acusado injustamente y condenado[127] por supuestamente haber entregado documentos secretos a los alemanes –mientras subyacía entre los franceses un gran clima antisemita por ser judío este militar–, con cuyo juicio se desencadenó un escándalo público por varias décadas entre los franceses que los dividió en *dreyfusards* y *antidreyfusards*; sin

126 La imagen que expresa Zola no es sobre una verdad encerrada en un pozo sino la contemplación de alguien que sale del encierro para luchar fervientemente contra la mentira: "Ce qui fait si émouvante cette Vérité sortant du puits, c'est qu'on semble entendre devant cette toile le cri de conscience d'un honnête homme" ("Nec Mergitur ou la vérité…, s.f., p. 5).

127 Dreyfus había sido arrestado y condenado en 1894 y, con la manipulación y falsificación de pruebas por los altos mandos militares, se le degradó públicamente despojándolo de sus insignias militares el 5 de enero de 1895. Se le acusaba de haber espiado para Alemania y se le condenó a destierro de por vida en la isla del diablo, en la Guyana francesa. Con el descubrimiento de pruebas evidentes contra el militar Ferdinand Esterházy como verdadero culpable del espionaje en 1896, los familiares de Dreyfus intentaron reabrir el caso, pero el ejército se negaba a cambiar su decisión porque absolvieron a Esterházy en un consejo de guerra. Sin embargo, el asunto ya se había ampliado a una discusión pública, en donde el artículo de Zola con el título "J'acusse…! Lettre au Président de la Republique" en el periódico *L'Aurore*, el 13 de enero de 1898 empezó a cambiar la antipatía por la simpatía. Ese mismo año, un tribunal anuló el veredicto condenatorio a Dreyfus y lo hizo comparecer ante un nuevo consejo de guerra, el cual con un veredicto no unánime, le rebajó su condena a 10 años, aunque luego una amnistía lo pudo poner en libertad y fue totalmente exonerado en 1906.

embargo, la verdad sobre su inocencia prevaleció finalmente años después aunque fue condenado en dos ocasiones. También es importante notar el artículo de Émile Zola "J'Accuse...", como carta dirigida al presidente de la república en el periódico *L'Aurore* de enero de 1898, en relación al capitán Dreyfus, condenado a prisión perpetua por espionaje en la Guyana francesa desde 1895. La intervención de Zola se muestra como una expresión valiente en la prensa para abogar por la inocencia de Dreyfus y señalar a varios de los realmente implicados en el espionaje y conspiración con los alemanes. Las verdades y falsedades de todo el proceso se habían estado presentando a la opinión pública con resultado en varios bandos opuestos.

En este capítulo, nos vamos a referir no a la visión pesimista de que la verdad siempre está escondida sino a la perspectiva que muestra la verdad luchando por aparecer ante un mundo lleno de mentiras, en donde se requiere coraje, valentía e inteligencia para encontrarla. En la Grecia antigua pudimos presenciar ese tránsito del μύθος (creencia imaginaria en la intervención de los dioses sobre el destino humano) al λόγος (palabra, reflexión y conocimiento basados en la observación), que es origen de la ciencia: método para analizar las leyes del movimiento de la naturaleza y de las sociedades, como lo ha mostrado de manera estupenda Sergio Alcántara Ferrer (2012) cuando señala que los orígenes del

> interés por explicar científicamente la presencia del ser humano en el planeta Tierra se remontan fundamentalmente al momento histórico cuando los griegos iniciaron su acercamiento a un tipo de raciocinio diferente al que predominaba con anterioridad. El factor clave de ese proceso de adquisición y aprendizaje por parte de los griegos es una forma de pensar más racional, es el hecho de que algunos de ellos rechazaron los mitos, considerados hasta entones como única opción para explicarse su existencia (p. 21).

El poder de la razón frente a los mitos se empezó a mostrar en el pensamiento científico. Ahí también nació la propuesta de un modelo de gobierno que pretendía fundamentarse en el poder del pueblo. Con la ciencia y la teoría política también nació la pretensión de poder alcanzar la verdad de las cosas. En esto coincide también Sabine (1939) al señalar que es precisamente en Atenas donde la teoría política sistemática surgió con gran fuerza "en el siglo IV a.C. cuando se vio la aparición de las *Leyes*

y la *República* de Platón, y la *Política*, de Aristóteles" (p. 3). Sin embargo, en el devenir de la humanidad hemos comprobado que por muchos siglos desapareció la teoría social y política para dar la hegemonía a la teología con una visión donde el pensamiento científico tenía que subordinarse a los dogmas de la Iglesia católica, tal como ocurrió especialmente en el período de la época feudal: la verdad era solamente lo que provenía de la Biblia considerada como palabra de Dios. La época moderna y el racionalismo del siglo XVII, como el segundo gran momento de la teoría política,[128] nos pusieron de nuevo en el camino del conocimiento a partir de la razón, aunque lo verdadero todavía se nos sigue escapando porque sigue de manera permanente la lucha contra la mentira.

La búsqueda de la verdad

El Renacimiento, como un nuevo despertar en varios niveles, especialmente con el nuevo pensamiento científico de la época moderna, ocurrió con el derrumbe del feudalismo en el siglo XVI (aunque fue un proceso de varias centurias) y el surgimiento de un nuevo modo de producción que hoy conocemos con el nombre de capitalismo. El método de la ciencia moderna a partir del valor otorgado a los sentidos, la observación y el valor de los análisis con el peso de la razón resurgió sobre todo con Copérnico, Kepler y Galileo, pero en contradicción con la teología dominante de la contrarreforma; ciencia, política y religión se vieron de nuevo entrelazadas en una relación conflictiva. Se comenzó a pensar que la verdad ya no era solamente lo que nos dice la Escritura sino también el resultado de la reflexión discursiva con el elemento fundamental que tiene el ser humano que es la razón. La filosofía empezó a dejar de ser la *ancilla* (sierva, esclava) de la teología para formar un campo propio y autónomo. La época específica del siglo XVII fue determinante con el racionalismo de Descartes, Spinoza y Leibniz, aunque Malebranche[129]

128 También Sabine (1939) señala que el segundo gran período de la filosofía política llegó hasta el siglo XVII, fijándose particularmente en Hobbes y Locke en Inglaterra, entre otros: "The second place was England, and the period was the half century between 1640 and 1690" (p. 3). Sabemos también que los inicios del racionalismo tienen como grandes representantes en ese siglo a Descartes, Spinoza y Leibniz.

129 Malebranche (1842) insiste en el gran mal que han producido los errores en la humanidad: "L'erreur est la cause de la misère des hommes; c'est le mauvais prin-

(1638-1715) seguía insistiendo en su libro *De la Recherche de la Verité*[130] en la combinación y complementación de la realidad divina con el pensamiento analítico de la razón, cuyo entendimiento debe superar los continuos errores provenientes de los sentidos y de la imaginación.

Cuando hemos encontrado específicamente con Spinoza la necesidad de un pensamiento racional sin ataduras con unas Escrituras que fueron hechas por simples hombres y la necesidad también de la libertad para poder expresar las ideas, el problema que se sigue planteando en la época moderna, con modelos de gobierno que han estado avanzando del absolutismo al liberalismo, es cómo podemos llegar a alcanzar la verdad en nuestros planteamientos. Ahora, sin estar anclados en la plataforma antes inamovible de la palabra de Dios en la Biblia, ¿podemos confiar que ya poseemos claramente el camino para llegar a la verdad de las cosas? De esta manera, no solamente se necesitaba el valor para la parresia, sino también del entendimiento y la razón para saber qué es lo que se ha de decir y dónde y en qué lugar se puede manifestar.

Hemos pensado ciertamente que la ciencia y su método experimental y teórico ahora son el verdadero camino. También lo llegaron a pensar los presocráticos y los grandes pensadores griegos, pero la polémica de los siglos XVI y XVII sobre las teorías del geocentrismo y el heliocentrismo nos presentaron la contradicción que podía existir entre diversas visiones científicas del universo. Desde el siglo II d.C., toda Europa estuvo convencida alrededor de 15 siglos sobre la tesis de Claudio Ptolomeo (100-170 d.C.), sobre cómo todo nuestro universo giraba alrededor de la Tierra, pero finalmente se fue imponiendo de forma lenta la teoría heliocéntrica de Copérnico y Galileo para mostrarnos que era la Tierra la que se movía alrededor del Sol, todo ello en un contexto en el que la Iglesia se inclinaba por los valores de la tradición ptolemiana queriendo darles incluso una fundamentación divina con relatos de la Biblia.

---

cipe qui a produit le mal dans le monde; c'est elle qui a fait naître et qui entretient dans notre âme tous les maux qui nous affligent, et nous ne devons point espérer de bonheur solide et véritable qu'en travaillant sérieusement à l'éviter" (p. 25).

130 El texto *Recherche de la Verité* tiene este subtítulo: *Où l'on traite de la Nature de l'Esprit de l'homme, et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les Sciences,* y aquí Malebranche, en 1674-1675, siguió el pensamiento racional de Descartes, pero también insistió en algunas diferencias, como lo explicitó después en otro texto de 1678 *Éclaircissements sur la recherche de la vérité*, al volver a una visión teocéntrica en donde es del Dios perfecto de donde se desprenden todas las verdades.

De manera muy sugerente, Thomas Kuhn (1971) ha puesto en discusión la mismas verdades científicas; ha mostrado en *La estructura de las revoluciones científicas* cómo la misma ciencia puede evolucionar de acuerdo a los consensos que van alcanzando las comunidades del pensamiento científico. En el mismo tema de la visión sobre el universo, fue Aristarco de Samos quien propuso le teoría heliocéntrica. Esta fue desplazada por Ptolomeo para imponerse como hegemónica a partir del siglo II d.C. y, finalmente a partir del siglo XVII empezó a predominar el heliocentrismo.

Por otro lado, de manera totalmente provocadora, también Feyerabend (1992) cuestiona el racionalismo contemporáneo cuando se pregunta si hay que decirle adiós a una razón única cuando pueden haber diversos raciocinios en la mente humana que nos llevan a la concepción de verdades diferentes, porque todas son relativas. Él mismo se pregunta abiertamente si la ciencia es un "¿grupo de presión política o un instrumento de investigación" (Feyerabend, 1992, p. 102). Llega a cuestionar como una suposición totalmente ingenua el que se llegue a pensar en las disciplinas científicas con rasgos comunes y únicos concebidos de manera independiente de las prácticas de los grupos que las imponen; llega incluso a proponer que hay que defender a la sociedad de la ciencia misma.

En realidad, lo que vemos es que nuestros pensamientos sobre la verdad se van transformando incluso en el mismo campo científico: la teoría de los atomistas griegos ciertamente no es la misma que la del siglo XX. De esta manera, ¡cuánto más no podemos dudar de nuestras afirmaciones religiosas y políticas en momentos determinados! Y los conflictos pequeños o grandes se siguen manifestando por las diferentes concepciones de la vida y del universo. La llamada *tierra santa* del Medio Oriente sigue siendo un territorio en disputa no solamente verbal sino con terribles enfrentamientos bélicos porque cada uno de los grupos (cristianos, judíos y musulmanes) se la siguen disputando de forma violenta con la creencia de que Dios se las dio.

Actualmente, en el siglo XXI, con la gran libertad de expresión en las redes sociales, podemos encontrar teorías del creacionismo (convicción de que el mundo fue creado realmente en seis días y no en un proceso de evolución de millones de años), creencias en la vida de extraterrestres en planetas cercanos con los OVNIS visitando los alrededores de la tierra, grupos que sostienen que la tierra es plana, que la luna no existe sino que solamente es algo proyectado, que la llegada de los norteamericanos

a la luna en 1969 fue un gran engaño, que la pandemia del COVID-19 fue una conspiración mundial y que el virus fue inexistente, etcétera. Incluso, en las noticias constantes de la vida diaria la comunicación gira en torno a hechos distorsionados o inventados, falsas verdades o verdades a medias como algo constante tanto en los medios de comunicación como en las redes sociales de internet, y todo con el propósito de servir a intereses privados o de corrientes políticas que buscan aprobación de algo o calumnia de personajes o instituciones. Ya no importa la verdad[131] sino la posverdad, un concepto que trataremos de explicar más adelante.

Muchas de las ideas y teorías que recibimos no tienen base científica, pero se expresan libremente con personas que tienen su propia convicción de las cosas que afirman. Así pasó con la autoproclamación de Shabtai Tzvi como el verdadero mesías en el siglo XVII. Lo importante fue la convicción con que lo decía sin mayores pruebas, pero se desencadenó un proceso de fanatismo religioso no solo entre la multitud judía sino también entre los letrados y dirigentes de las instituciones; incluso cuando él mismo declaró su conversión al islam, mucha gente persistió en la falsa creencia del mesías.

En el tiempo actual de los medios de comunicación social y de las redes sociales, especialmente en lo relativo a la política "pareciera que son la mentira y el ocultamiento los ejes que articulan la vida pública"

131 En el México del siglo XXI, con el gobierno del presidente Andres Manuel López Obrador, a partir de 2018, donde se ha respetado tanto la libertad de expresión, han querido los representantes de la oposición derrotada de los gobiernos anteriores (Partido Revolucionario Institucional y Partido Acción Nacional aliados incluso con el Partido de la Revolución Democrática) inundar la sociedad con múltiples noticias falsas como la acusación de narco-presidente, el libro *Rey del cash,* etcétera. Me llamó en particular la atención cuando, con motivo de la terrible destrucción de la ciudad de Acapulco, Guerrero, en México, por el paso del huracán Otis, el 25 de octubre 2023, el periodista Carlos Loret de Mola difundió la noticia del fallecimiento de 16 personas por las malas condiciones de un hospital del IMSS en Acapulco. La noticia fue desmentida por el propio presidente, como se ve en el video de la conferencia mañanera del 27 de octubre 2023: "Es parte de la enajenación en este mundo… por estos sistemas deshumanizados en donde no importa los medios; el fin justifica los medios; se puede mentir, se pueden inventar cosas, se puede calumniar todo para destruir al adversario o para sacar provecho en lo personal. Es una degradación de la condición humana cuando se pierden valores cuando no hay ideales cuando no hay principios cuando no se actúa con rectitud, con integridad… Es un asunto mundial, es una crisis mundial… de falta de ética, de humanismo" (Milenio, 2023).

(Muñoz Sánchez, 2020, p. 136). Por ello, esta misma autora se pregunta "¿cómo será posible entonces formarse un juicio sobre los asuntos políticos que nos competen a todos y todas?" (Muñoz Sánchez, 2020, p. 136) o formulada la pregunta de otra manera:

> Cómo apelar a la capacidad de juicio político cuando estamos diariamente bombardeados por las incontables e inverosímiles mentiras del Donald Trump y por la fuerza de las *fake news* divulgadas sin el menor pudor y, en muchos casos, aceptadas como verdades de manera acrítica. Aún hay más, basta con echar un vistazo a los periódicos para encontrase con un contexto mundial de ocultamiento y mentira en política (Muñoz Sánchez, 2020, p. 136).

Por ello, en los marcos del liberalismo democrático, aunque todos tengamos libertad de decir lo que queramos, la pregunta fundamental sigue siendo ¿cómo podemos acercarnos a la verdad? Y no estamos solamente ante un problema de tipo epistemológico, sino que en forma semejante a los conflictos de los siglos XVI y XVII, se mezclan continuamente en la práctica la política y la religión. En política, nos encontramos a aquellos que estamos convencidos de aquel postulado de Aristóteles sobre nuestro ser esencialmente social y cómo todos los ciudadanos somos entonces políticos y debemos intervenir constantemente en la vida pública en beneficio de la comunidad, pero también hay aquellos que solamente miran la vida de conflictos que describía Maquiavelo en la Italia del siglo XVI para afirmar que los ciudadanos deben alejarse de la política porque ella solamente significa la lucha de individuos o grupos para consolidar y aumentar su poder por todos los medios posibles, incluyendo mentiras, calumnias, engaños y hasta asesinatos. ¿Dónde está la verdad aquí?

Por otro lado, en el caso de la religión, algunas corrientes han planteado su desaparición con la llegada del racionalismo pensando que es imposible querer probar los postulados de la fe como la inmortalidad del alma, los milagros con intervención divina, la existencia del cielo, el infierno o purgatorio (aunque en el ámbito teológico ya no nos debería preocupar el Limbo[132] porque la misma Iglesia lo ha suprimido

132 En el siglo V d.C., Agustín de Hipona (364-430 d.C.), queriendo oponerse a Pelagio, quien afirmaba que Dios no podía condenar a los que no hubieran pecado, llegó a mencionar que todos los humanos no bautizados se iban al infierno

por decreto en 2007). Aquí pueden seguir siendo válidos los postulados de Spinoza, quien señaló con claridad cómo el ser humano se inclina a la religión cuando hay cosas que son difíciles de explicar, y encuentra en ella un gran alivio para los problemas humanos. Las jerarquías eclesiásticas se aprovechan de esta tendencia humana, la manipulan y la aprovechan para los beneficios de las cúpulas institucionales, pero todo esto a Spinoza nunca lo apartó de la religión a pesar de las acusaciones que tuvo de ateísmo: se consideraba religioso y creyente, pero con la gran diferencia de que creía en un Dios diferente al de las instituciones religiosas. El mismo Einstein lo recuerda en su gran afirmación "Deus sive Natura", con la cual afirmó con mucha certeza su creencia en la divinidad pero aclarando que creía en el Dios de Spinoza. Actualmente, a manera de ejemplo, podemos afirmar que existe la concepción de un Dios impuesto por muchas instituciones religiosas como la Roma católica y varias más, mientras que otra es, por ejemplo, la visión del Dios de la Teología de la liberación (surgida al final de la década de los años 60 del siglo xx) comprometida con los procesos de emancipación del pueblo pobre latinoamericano.

La política y la religión nos inducen a sus propias verdades, incluso con la presión social de premios y castigos en este mundo o en la hipotética vida después de la muerte. La vida democrática debe permitir la libertad de pensamiento, como lo insistía Spinoza, pero también se necesita la fuerza de un Estado cuando las opiniones pueden convertirse en acciones que perjudican el bien común. La ciencia ha avanzado y nos ha ayudado enormemente para mejores maneras de entender la naturaleza y el mundo, con la especialización de las disciplinas, pero hay que tener en cuenta que la misma ciencia también se puede utilizar para encubrir la verdad o para usarla en favor de intereses de grupos

---

(*De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*). Gregorio de Nisa (330-400 d.C.), en su obra *De infantibus praemature abreptis libellum*, señala que no hay que presuponer que esos niños se van al infierno pero tampoco al cielo. Tomás de Aquino prefirió hablar del *limbus* (borde) como un lugar que no era ni el cielo ni el infierno. En el catecismo de Juan Pablo II en 1992 ya no se menciona el limbo, y el mismo Papa sugirió a la Comisión Teológica Internacional en 2004 el estudio del destino de los niños que mueren sin bautismo. Finalmente, el papa Benedicto xvi en 2007 lo abolió de forma definitiva, manifestando que los niños que mueren sin bautismo pueden alcanzar la salvación eterna en el cielo.

específicos de la sociedad; todos los nuevos y antiguos conocimientos pueden emplearse para presentar lo que hoy se conoce como posverdad. Esta última ha sido definida por la Real Academia Española como la "distorsión deliberada de una realidad, que manipula creencias y emociones con el fin de influir en la opinión pública y en actitudes sociales".[133] Claudine Tiercelin (2023) presentó un estudio bien elaborado y sugerente en su libro titulado *La post-vérité ou le dégoût du vrai*, con una tesis que comparto plenamente: la posverdad ha tomado una fuerza increible en el siglo xxi, pues nos presenta hechos y análisis falseados con la intención de ocultar lo que en realidad puede estar aconteciendo; se trata de algo que es aceptado por gran parte de la población que quiere rechazar lo verdadero teniéndole asco (*dégoût*). No se trata de algo que todos debamos de aceptar viviendo siempre en la duda o en la confusión permanente. Se hace necesario cultivar nuestras propias virtudes epistémicas y nuestro espíritu científico. Debemos construir espacios académicos y democráticos para debatir con la razón y aproximarnos más con ello a lo que realmente está sucediendo en los procesos históricos. De hecho, la autora hace relación a lo expuesto en su seminario "Connaissance, vérité et démocratie" en el Collège de France en febrero-marzo de 2017, proponiendo la lucha contra la *post-vérité* construyendo espacios de razones, discerniendo, debatiendo y confrontando con argumentos justificados. Esto se acerca a lo que posteriormente propondremos como democracia deliberativa, con base en el pensamiento de Habermas (1999).

De manera continua, también nos encontramos ya con el concepto más extendido de *fake news*, en donde de manera deliberada no solo se proponen interpretaciones falsas de hecho ocurridos sino que los mismos hechos son manipulados para presentarlos como no existentes o aceptándolos pero intentando minimizarlos o maximizarlos según la propia conveniencia del comunicador o del grupo de intereses que representa.

---

133 Tomamos en principio esta simple definición clásica del Diccionario de la Real Academia Española. Se le puede atribuir a Steve Tesich el empleo por primera vez de la palabra *post-truth* a raiz de un artículo publicado en la revista *La Nación*, de Argentina, al referirse a aquel escándalo Irán-Contras y a la guerra del Golfo Pérsico: "Lamento que nosotros, como pueblo libre, hayamos decidido libremente vivir en un mundo en donde reina la posverdad" (Qué significa y de dónde viene el término "posverdad", 2017).

En esta perspectiva, también quiero mencionar aquí el concepto *paparrucha*,[134] que ya aparecía en el Diccionario de la Real Academica Española (DRAE) en 1884 con un significado muy parecido al de posverdad, porque significa una tontería o cosa sin sentido e, incluso, noticia falsa o rumor que se crea y puede llegar a multitudes. En realidad, vivimos un mundo con enorme acceso a la información, pero en donde hay más facilidad para que la verdad se confunda, especialmente porque hay muchos actores, sobre todo en tiempos político electorales, que quieren engrandecer la imagen de algunos y denigrar o empobrecer la imagen de otros.

Leibniz, en el siglo XVII, propuso caminos para llegar a la verdad, manifestando que puede haber verdades absolutas, contingentes e hipotéticas. No todas son iguales, pero todas tienen que someterse a la lógica de la razón y llegar a expresarse en números. En otras palabras, cada verdad tiene que demostrarse con la resolución de términos coherentes y no contradictorios en lo que contiene, porque "toda proposición verdadera puede probarse" (Leibniz, 1986, p. 40). Sin embargo, pueden sucederse una y otra vez debido a que el proceso puede prolongarse hasta el infinito. En realidad, "ninguna proposición podría demostrarse perfectamente por la razón" (Leibniz, 1986, p. 41), con lo cual se puede mostrar que siempre tenemos acercamientos a la verdad como en una línea asintótica, pero nunca podemos llegar a poseerla completamente. Esto es lo que origina la continua reflexión del entendimiento y también las permanentes discusiones para ir dirimiendo argumentos más valederos que otros. Lo que encontramos en el mundo contemporáneo en realidad es una estrategia continua de ocultamiento de la verdad y de difusión de mentiras.

En las democracias contemporáneas podemos tener libertad para pensar y expresar lo que queramos, pero tenemos que darnos tiempo siempre para reflexionar sobre todas las propuestas que nos llegan. Sin embargo, si bien solo los actores pensantes pueden llegar este tipo de reflexión sobre la verdad, hay que pensar que lo que Spinoza consideraba la plebe o el vulgo estaban más cercanos a moverse por los sentidos y

134 Charles Dickens había puesto en boca de su personaje Ebenezer Scrooge, en el cuento *Christmas Carol* de 1843, esta palabra cuando juzgaba que la Navidad, las felicitaciones y los buenos deseos de esa época eran solamente "paparucha". La Real Academia Española (s.f.a) señala este significado: "Noticia falsa y desatinada de un suceso, esparcida entre el vulgo" o también "Tontería, estupidez, cosa insustancial y desatinada".

por las pasiones. En realidad, todo lo que nos llega de manera directa por amigos y conocidos o de manera indirecta por radio, televisión y medios de comunicación procede de pensamientos que pueden ser serios o disparatados y que pueden confundir verdad, posverdad y paparrucha. Con buenas o malas intenciones, todos podemos recibir noticias y opiniones que tanto nos pueden acercar a la verdad o alejarnos de ella. Me refiero también a quienes quieren tener el valor de expresar su parecer y su verdad, porque el ejercicio de la libertad de hablar no siempre nos garantiza el acercarnos a la realidad. El ejercicio de la parresia, con el valor que tiene en una sociedad democrática, está lleno de sinsabores: "la virtud de la parrhêsia, como la mayoría de las virtudes, está sujeta a abuso cuando es llevada a los extremos. Muy poca franqueza puede ser mirada como cobardía o hipocresía pero mucha de ella puede verse como insolencia" (Konstan, 2012, p. 2). Es decir, hay muchas aristas que deben considerarse en la libertad de expresión.

Sin embargo, en este deseo de búsqueda de la verdad, quiero traer aquí el extraordinario acercamiento que tiene H. Arendt (2019) sobre la verdad referida específicamente al mundo de la política, donde es tan importante el discernimiento.

> Nadie ha dudado jamás que la verdad y la política nunca se llevaron demasiado bien, y nadie, por lo que yo sé, puso nunca la veracidad entre las virtudes políticas. Siempre se vio a la mentira como una herramienta necesaria y justificable no solo para la actividad de los políticos y los demagogos sino también para la del hombre de Estado (p. 1).

Esta perspectiva de Arendt (2017) sobre mentira y verdad se puede aplicar perfectamente a la política pública. Nos referimos aquí a dos obras de Arendt condensadas en una publicación: en la primera "Verdad y política", afirma con claridad que una y otra nunca se han llevado bien; a ella le queda claro que el poder nunca presta atención a la verdad. Más contundente es su texto sobre la mentira en la política, porque hace una referencia histórica a toda la campaña norteamericana en 1970 sobre la guerra de Vietnam, una guerra que Estados Unidos estaba perdiendo pero que querían presentar ante sus ciudadanos como una gran intervención bélica triunfante para enfrentar el gran peligro del comunismo mundial. De manera semejante, también se utilizó la amenaza del comunismo para

derrocar al presidente Arbenz en Guatemala en 1954,[135] un argumento que también emplearían los norteamericanos con el presidente Reagan en la década de 1980 cuando intervinieron en Centroamérica al hablar del imperio del mal representado por la antigua URSS. Señalaba Reagan que el demonio del comunismo ya se había apoderado de Cuba en 1959, también de Nicaragua con el triunfo del sandinismo en 1979 y que pretendía poner sus tentáculos en El Salvador con la intención de llegar luego al corazón de la misma Norteamérica. También es semejante el tipo de campaña mediática y de redes sociales que está utilizando el presidente Biden para, en 2022, haber querido poner como un demonio a Rusia y al presidente Putin en la guerra en Ucrania, queriendo que el mundo olvide aquella terrible intervención bélica en Irak, luego en Libia y actualmente todavía en Siria. Más allá de los hechos, estamos viviendo una guerra de verdad y posverdad en los análisis provenientes de importantes centros de pensamiento, de los medios de comunicación y en las redes sociales.

Arendt afirma que siempre habrá conflicto entre la verdad y la política, sobre todo porque hay determinados hechos o interpretaciones de hechos que se oponen al provecho o interés de grupos determinados; de esta manera, puesto que los gobiernos liberales descansan sobre todo en la opinión de los ciudadanos, lo que tenemos es una tendencia permanente a tratar de establecer una opinión favorable hacia quienes detentan el poder político. Ello significa enaltecer y difundir todas las opiniones favorables a las acciones de gobierno y también mostrar ante los ciudadanos aquellas mentiras que pretenden minar la legitimidad de los gobernantes. La verdad no importa tanto como la opinión. En ello, Arendt (2019) hace referencia a una cita de James Madison: "Todos los gobiernos descansan en la opinión" (p. 6). De una manera lógica, se puede deducir entonces

135 El gobierno norteamericano del presidente Dwight Eisenhower utilizó también esta misma mentira sobre la amenaza del comunismo para derrocar al presidente electo de Guatemala en 1954, Jacobo Arbenz. Mario Vargas Llosa (2019), en su novela histórica *Tiempos recios,* describe todas las maniobras del complot utilizando al Secretario de Estado John Foster Dulles, Allen Dulles como jefe de la Agencia Central de Inteligencia (CIA) y al embajador estadounidense en Guatemala John Peurifoy para contratar a los mercenarios que llegaron a Guatemala venidos de Honduras y apoyados por el régimen dictatorial de Somoza y de Trujillo en la República Dominicana. Fue todo un gran invento sobre el supuesto comunismo del presidente guatemalteco que se orquestó para defender los intereses de la United Fruit Company debido al proyecto de reforma agraria propuesta por Arbenz.

que a los políticos no les suele interesar la verdad, la ἐπιστήμη, el conocimiento objetivo, el razonamiento, sino la πίστις como opinión o creencia, la δόξα como un conocimiento fenoménico e incluso engañoso en una terminología que primero fue usada por Parménides y luego por Platón.

Ciertamente, con los presocráticos se consolidó el inicio de ciencias como la astronomía, la filosofía, la historia, la medicina, la geografía, etcétera, independientes del pensamiento religioso, consideradas como disciplinas capaces de alcanzar la verdad mediante un método de observación y análisis que les permitía comprender mejor la naturaleza y la sociedad. Incluso, numerosos pensadores superaron las barreras disciplinarias para dominar también la interdisciplina porque eran, como Aristóteles, filósofos, astrónomos, biólogos, físicos, historiadores, economistas, etcétera. Aunque el valor de la ciencia se perdió por muchos siglos, podemos observar su renacimiento en los siglos XVI y XVII con mucho vigor; el método científico se ha extendido casi universalmente en los siglos XX y XXI. Sin embargo, también podemos observar que ni la propia ciencia nos garantiza una verdad absoluta, puesto que muchas de sus propuestas también son puestas a debate en la creencia general.

Multitud de nuevos conocimientos siguen apareciendo mientras que otros se hacen obsoletos. Si tenemos en cuenta que los gobiernos liberal democráticos se fundamentan en la opinión de las mayorías –puesto que de ellas dependen los procesos electorales de donde surgen los dirigentes gubernamentales–, los intentos de los políticos hegemónicos se sienten con poder también de manipular las ideas y creencias de la población. Tenemos tantos adelantos tecnológicos en la era de la información con tantos datos informáticos que nos inundan que simplemente podemos perdernos en la búsqueda de la verdad. En el ámbito de la política encontramos un continuo debate sobre la interpretación de los hechos sociales, en donde la discusión sobre lo que ocurre en la realidad se expresa en una permanente confusión entre la verdad, la posverdad y la paparrucha. Entonces, la búsqueda de la verdad se ha convertido en una tarea difícil, compleja pero urgente y necesaria.

Quiero recordar también uno de los grandes postulados de Ludwig Wittgenstein (1889-1951) en la primera mitad del siglo XX, retomando de manera particular el último texto que escribió en vida titulado *Sobre la certeza* (Wittgenstein, 2023). Con toda seguridad, él conoció los textos de Spinoza, pues tituló la gran obra de la primera etapa de su

vida como *Tractatus Logico-Philosophicus*, haciendo referencia explícita al *TTP* del filósofo holandés, como lo refiere Oliver Scoffield (2023).[136] Sin embargo, siempre hay que distinguir en Wittgenstein sus dos etapas a través de sus dos grandes obras que difieren en el acercamiento a la realidad: primero fue el *Tractatus Logico-Philosophicus* y después las *Investigaciones filosóficas*. El primer texto, el *Tractatus,* hace una relación explícita del pensamiento con el lenguaje, señalando que es la forma lógica de acercarnos a la realidad, pero en el segundo, las *Investigaciones* nos llevan a las circunstancias sociales específicas en que se usa el lenguaje y cómo somos influidos no tanto por la lógica en sí misma sino por la convenciones y costumbres en que vivimos en un tiempo determinado para creer las verdades de las que estamos convencidos.

El texto *Sobre la certeza* (*Über Gewißheit*) fue escrito en sus dos últimos años de vida, y lo terminó el 29 de abril de 1951, dos días antes de morir. No tuvo tiempo de prepararlo para su publicación (solo está redactado en 676 párrafos como propuestas), pero luego fue dado a conocer en esa última versión de manera póstuma. En ella nos muestra las grandes dificultades para llegar a encontrar la verdad de las cosas a través del lenguaje, pero sin renunciar, a pesar de todas las dudas que se plantean, al intento de querer llegar a una certeza valedera. Se nota en este escrito la influencia que pudo haber tenido del filósofo George Edward Moore (1925) con su obra *A Defence of Common Sense*, en la que sostiene que un sentido común razonado puede ponernos en el camino para fundamentar nuestras verdades, a lo cual Wittgenstein opone numerosas interrogantes cuando solamente se quiere partir del conocimiento sensible.

Wittgenstein afirma que hay numerosas dudas que pueden existir sobre cualquier afirmación aunque se expresen en datos empíricos: "Del hecho de que una cosa me aparezca a mí –o a todo el mundo– de una manera, no se sigue que necesariamente sea de esa manera" (Wittgenstein, 2023, p. 2).[137] De este modo, es legítimo tener duda de la verdad de todo

136 "Wittgenstein's seminal philosophical work, *Tractatus Logico-Philosophicus*, pays homage to Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus* (Scoffield, 2023). Amartya Sen (2016) llama a Wittgenstein "el principal filósofo de nuestra Epoca" (p. 261).

137 "Daß es mir –oder Allen– so *scheint*, daraus folgt nicht, daß es so *ist*" (Wittgenstein, 2023, p. 2). Se trata de la duda permanente que podemos tener frente a todas las expresiones linguísticas que nos rodean. Es legítima entonces siempre la pregunta ¿será cierto esto que escucho o leo? Aunque esto no puede identificarse con el escepticismo que afirma la total inexistencia de la verdad.

lo que se nos dice; hay que tener cierto grado de escepticismo sobre toda afirmación que escuchamos, porque siempre nos podemos preguntar dónde está la verdad en un mundo de tantas apariencias y mentiras. Sin embargo, corremos el peligro de llegar a un grado de escepticismo tal que tomemos una actitud de ya no creer en nada.

De hecho, el escepticismo se llegó a consolidar como corriente filosófica en la historia. En este punto podemos recordar a Pirrón de Elis (360-270 a.C.) de la Grecia antigua, quien ha sido considerado el primer pensador escéptico y cuya doctrina fue adoptada posteriormente por Enesidemo (80-10 a.C.),[138] quien escribió los *Discursos pirrónicos*, en los que explicitó la imposibilidad de llegar a conocer la verdad. En esta misma corriente se inscribió el filósofo Sextus Empiricus (160-210 d.C.), médico y pensador griego, quien en sus obras *Esbozos Pirrónicos* y *Adversus Mathematicos (hoc est, adversus eos qui profitentur disciplinas)* criticó fuertemente a los seguidores de Epicuro y adoptó el relativismo total en el conocimiento y la suspensión de los juicios por el hecho de que la verdad siempre se nos escapa dado que todos los argumentos para expresar una afirmación siempre son deficientes.

De hecho, aunque Wittgenstein en su primera etapa del *Tractatus* llegó a defender el lenguaje como expresión del mundo real, cambió su posición en su segunda gran obra *Investigaciones filosóficas*: el lenguaje puede distorsionar lo que aparece en el mundo real y es necesario acudir a las circunstancias particulares en que son expresadas las afirmaciones linguísticas. Esta segunda posición es la que también se va a reflejar en su último texto *Sobre la certeza.*

Este filósofo retoma ciertamente elementos del escepticismo, en el sentido de que no podemos llegar al conocimiento verdadero, pero propone claramente el concepto de acercamiento asintótico a la verdad señalado ya antes por Leibniz, lo cual lo aleja de la escuela de los escépticos. Sin embargo, tampoco se suma al dogmatismo que ya había sido desmontado en su pretendida vinculación religiosa con la Escritura y la palabra divina, pero que también se puede rechazar cuando se pretende con la razón proclamar verdades absolutas a partir de las ideas claras y distintas como la inferencia deductiva proclamada por Descartes, quien afirma que

138 Diógenes Laercio (1972, chapter 11, Phyrro c. 360-270 b.c.), detalla ampliamente esta escuela del escepticismo griego y menciona en el libro ix tanto a Pyrrho como a Aenésidemus Cnosius (por haber nacido éste en la ciudad de Cnosos, de la isla de Creta).

hay conocimientos ciertos y evidentes de los cuales no se puede dudar. Entre el escéptico y el dogmático puede existir una tercera vía.[139]

De esta manera, "lo que a la luz de *Sobre la certeza* podría interpretarse, [es] que se nos entrena para admitir y permanecer en un sistema de certezas" (Garber, 2007), cuando en relación a la verdad, el conocimiento siempre es una búsqueda constante con acercamientos progresivos, pero que nunca llegan a poseerla de manera absoluta. En este punto encontramos semejanzas y diferencias con lo que plantea Dewey (1929) en su texto *The quest for certainty*, retomando la distinción que ya habían hecho los griegos entre conocimiento (γνῶσις y ἐπιστήμη) frente a la opinión (δόξα); el primero (*knowledge*, en el lenguaje de Dewey) es el más importante porque "el conocimiento corresponde al ámbito de la realidad verdadera mientras que el *belief*, la creencia por el contrario es solamente opinión" (Dewey, 1929, p. 18). De esta manera "la exaltación del intelecto puro y su actividad por encima de los asuntos prácticos está conectada fundamentalmente con la búsqueda de una certeza que debe ser absoluta e inamovible" (Dewey, 1929, p. 6). Esta certeza solamente se logra por el conocimiento, el cual sustituye los mitos, los ritos y el culto, aunque parece que esta superación no siempre es fácil de alcanzar.

Sin embargo, a diferencia de la total confianza en el conocimiento y la razón (que proviene de Descartes y que Dewey quiere confirmar), Wittgenstein admite la tendencia de la búsqueda de la certeza pero señala que en la vida real donde nos comunicamos a través del lenguaje todas las convicciones con las que vivimos nuestra existencia están tomadas de la experiencia de nuestra vida, con nuestra propia visión del mundo (*Weltbild*), donde no todo está fundamentado en la razón porque todavía siguen existiendo los mitos. Las certezas que dominan nuestra vida no están fundamentadas en un conocimiento absoluto sino con imágenes del propio contexto histórico, que es muy diferente para individuos o grupos sociales y que puede ser modificado en el tiempo y en el espacio.

139 Sin embargo, todavía pueden distinguirse posiciones de raltivismo extremo: la de Benson Mates (1981) en su obra *Sceptical essays*, cuando con un grado extremo de relativismo quiere señalar que todos los argumentos que se expresan en una discusión pueden ser buenos porque cada quien tiene sus propias razones al expresar sus opiniones. Tal vez también podemos añadir la postura radical de Feyerabend (1989) en su obra *Adieu la raison*, quien también quiere hacer inválida la posesión de una verdad absoluta y admite que cada sujeto puede tener su propia racionalidad para fundamentar sus creencias.

> La imagen del mundo de una comunidad de hablantes es producto de las prácticas adquiridas o aprendidas por el solo hecho de nacer y crecer en ella, es decir, de *la forma de vida* correspondiente a dicha comunidad. Las formas de vida de las comunidades en una cultura o de una cultura a otra, cambian históricamente y, por ende, las imágenes del mundo van cambiando en correspondencia (King Dávalos, 2013, p. 35).

Tal visión del mundo, con sus creencias y certezas, puede no estar alejada del pensamiento mitológico. Wittgenstein (2010) dice textualmente: "en nuestro hablar está puesta una total mitología" (Wittgenstein, 2010),[140] haciendo relación al libro de *La Rama Dorada. Magia y Religión (The Golden Bough)*, de sir James Frazer (1981), quien describe la vida de ancestros primitivos con sus prácticas sexuales, extraños rituales, festivales y formas de alabanza religiosa. De esta manera, nuestras certezas que orientan el comportamiento ético no se fundamentan exclusivamente en la razón –ni antes ni ahora–, aunque son ellas las que dan sentido a nuestra vida independientemente de que tengan en muchas ocasiones un contenido mitológico. Lo que se puede remarcar entonces es que nuestras certezas –lo mismo que las verdades científicas cambiantes según los paradigmas propuestos por Thomas Kuhn (1971)– son modificadas según las circunstancias históricas que nos envuelven en cada época y lugar y no necesariamente fundamentadas en la razón: "no tengo mi visión del mundo porque me haya convencido a mí mismo de que es correcta. Por el contrario, se trata del trasfondo que me viene dado; más bien, es el trasfondo tradicional sobre el cual distingo entre lo verdadero y lo falso" (Wittgenstein, 2023, pp. 15-16),[141] lo cual puede provenir de la cultura local, de argumentos de autoridad, de tradición familiar, etcétera. "He aprendido muchas cosas que tomé con base en la autoridad humana, aunque posteriormente, a través de mi propia experiencia, las he visto confirmadas o consideradas sin valor" (Wittgenstein, 2023, pp. 24-25). Todo lo que dicen los expertos, los

140 "In unserer Sprache ist eine ganze Mythologie niedergelegt" (Wittgenstein, 2010).

141 "Aber mein Weltbild habe ich nicht, weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe; auch nicht, weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin. Sondern es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide" (Wittgenstein, 2023, pp. 15-16). En esta distinción entre lo verdadero y lo falso, no es precisamente la razón la que suele dominar nuestras creencias y nuestros valores.

libros, la geografía, etcétera debe ser confirmado por mi propia experiencia y por mi contexto histórico.[142]

Wachtendorf (2013) tiene un escrito particular tratando de entender qué significan esas notas de Wittgenstein sobre la mitología que subyace en nuestro lenguaje:

> En relación con este conjunto de certezas, Wittgenstein no habla de una visión del mundo que yo tenga, '[...] porque me he convencido de su corrección; ni porque esté convencido de su exactitud. Pero es el trasfondo tradicional sobre el cual distingo entre lo verdadero y lo falso'… Tan pronto como las personas hablan entre sí, una visión del mundo –un conjunto de suposiciones compartidas– es un prerrequisito necesario sin el cual el juicio no sería posible. Wittgenstein continúa: 'Las frases que describen esta cosmovisión podrían pertenecer a una especie de mitología' (Wachtendorf, 2013).

Esta concepción de Wittgenstein expresada en *Sobre la certeza* es algo que tendremos que tener en cuenta en nuestra libertad de expresión garantizada en un modelo democrático. Una cosa es que podamos expresar donde quiera nuestras convicciones y otra que todo lo que expresemos y escuchemos sea verdad. Pero si la verdad es inalcanzable, tampoco podemos adoptar la posición de los escépticos en cuanto dudar de todo porque siempre es posible fundamentar nuestras opiniones y discutirlas para poder, en debates más racionales que superen la simple opinión, llegar a certezas compartidas y consensadas, que den origen a nuestros proyectos de vida: "Wittgenstein sostiene que sí hay certezas, que todos los hablantes las tenemos corporizadas en nuestras prácticas contextuales" (King Dávalos, 2013, p. 34), aunque dichas certezas pueden ser cambiantes según el tiempo y las circunstancias. Forster (2023), en *Wahrheit in Wittgensteins Spätphilosophie*, tiene un

142 En las palabras de Wittgenstein: "Ich habe eine Unmenge gelernt und es auf die Autorität von Menschen angenommen, und dann manches durch eigene Erfahrung bestätigt oder entkräftet gefunden. Was in Lehrbüchern, der Geographie z. B. steht, halte ich im allgemeinen für wahr. Warum? Ich sage: Alle diese Fakten sind hundertmal bestätigt worden. Aber wie weiß ich das? Was ist meine Evidenz dafür? Ich habe ein Weltbild. Ist es wahr oder falsch? Es ist vor allem das Substrat alles meines Forschens und Behauptens. Die Sätze, die es beschreiben, unterliegen nicht alle gleichermaßen der Prüfung" (Wittgenstein, 2023, pp. 24-25).

excelente acercamiento a este concepto de verdad en la última etapa de la vida de Wittgenstein cuando señala que todo depende de nuestra cosmovisión (*Weltbild*) en contextos determinados:

> La cosmovisión es el marco epistémico normativo y, en circunstancias normales, incuestionable y no realizado, más fundamental de nuestra relación con la realidad, que todos reconocemos dentro de nuestros juegos de lenguaje y las acciones individuales (lenguaje) que los acompañan. Representa un 'sistema de evidencia' y 'nuestra verificación' que, en el caso de nuestra cosmovisión, está determinada principalmente por las certezas de una visión matemático-científica y puede considerarse el sustrato de todas [nuestras] investigaciones y afirmaciones. Esto se puede resumir con Wittgenstein: la cosmovisión es 'el trasfondo tradicional sobre el cual distingo entre lo verdadero y lo falso'. Como 'sistema de referencia', es la condición previa para que sea posible llegar a un acuerdo sobre la verdad o la falsedad (Forster, 2023).

Tal vez en esta concepción viviremos siempre en un cierto relativismo y duda en relación a la verdad absoluta, pero no en un escepticismo absoluto, porque siempre tendremos nuestras propias certezas y siempre podemos reconsiderarlas conforme a razonamientos adecuados y conforme a la percepción que tenemos sobre las circunstancias históricas que nos rodean. De aquí vienen, por ejemplo, las tesis de Humberto Maturana[143] sobre la imposibilidad de la objetividad total en las ciencias sociales, dada la dificultad de distinguir el sujeto que analiza con todos sus valores y prejuicios y la sociedad analizada siempre cambiante en constante evolución. También podemos recordar los postulados de Michel Lowy (1974) al refutar el positivismo y señalar los elementos fundamentales de su propio análisis: primero, la parcial identidad entre sujeto y objeto de conocimiento; segundo, los problemas sociales que se analizan necesariamente desde la cosmovisión

143 Véase, por ejemplo, el trabajo de Alexander Ortiz Ocaña (2017) "¿Objetividad en las ciencias humanas y sociales? Reflexión desde la obra de Humberto Maturana", donde afirma, retomando a Kuhn (1971), que si las mismas ideas científicas han ido cambiando y evolucionando, también las ciencias sociales pueden tener un alto grado de subjetividad, debido a los mismos sujetos que analizan la sociedad cuando ellos mismos son componentes de un mundo vivo y cambiante en donde se combina constantemente la realidad objetiva con las percepciones de lo real.

de sujetos pertenecientes a distintas clases sociales (no es la misma la visión del mundo de un trabajador explotado que el de alguien perteneciente a un grupo poderoso del capitalismo internacional); y tercero, las consecuencias necesarias que tiene el expresar la verdad cuando se hace desde una posición de clase con que se analizan los conflictos.

Si en América latina existen cosmovisiones y corrientes políticas diferentes que llegan a posiciones importantes de gobierno en determinados países, quiere decir que el modelo democrático que hemos escogido –si es que son elecciones fiables y legítimas– representa por un momento el dominio popular de una corriente de izquierda o de derecha, progresista o conservadora, u otras centristas o extremas. Por eso vemos en el siglo xxi, en el 2023, proyectos de gobierno en una corriente ideológica como la de Gustavo Petro en Colombia, Lula da Silva en Brasil, López Obrador en México, Xiomara Castro en Honduras, Luis Arce en Bolivia, etcétera, pero también otro tipo de visiones y programas como la de Santiago Peña en Paraguay, Luis Lacalle Pou en Uruguay, Guillermo Lasso y Daniel Noboa en Ecuador, Mauricio Macri en Argentina en un período anterior y luego con el presidente electo en 2023 Javier Milei. En la práctica no es la razón la que guió el sentido de los votos en todos estos países sino una serie de creencias sobre un futuro posible y que se divulga con facilidad mezclando datos objetivos, mitos y posverdades a través de los medios de comunicación y las redes sociales. De forma semejante a lo sucedido en las asambleas de la Grecia antigua, la comunidad un día puede tomar una decisión y después revocarla para adoptar una diferente; por ello, con los resultados electorales, pueden sucederse rupturas en la línea política de los gobiernos según llegue a gobernar la derecha o la izquierda, conservadores o progresistas.

Retomando el tema de la libertad de expresión en nuestras democracias contemporáneas de Occidente, sabemos que esta es un derecho y hasta un hecho que ya se practica cotidianamente. Entonces, parece que la lucha en estos modelos democráticos se tiene que dar en el ámbito cultural de la discusión pública para fundamentar nuestras creencias y llegar a certezas que puedan prevalecer con fuerza en nuestra visión del mundo. Eso será un paso fundamental en nuestras sociedades para avanzar en la calidad democrática. La tarea de la educación propuesta por Platón en el mito de la caverna sigue presente en una lucha constante por sacar de la oscuridad a los encadenados.

La visión interdisciplinar en el proceso científico

La ciencia comenzó en la antigüedad de los griegos con el desarrollo de campos disciplinarios, muchos de los cuales han subsistido hasta hoy. La especialización en una disciplina, observando y analizando con detenimiento la naturaleza y la vida social, fue el mejor método para acercarse a una verdad diferente de los mitos religiosos. La economía, por ejemplo, se ha conocido en la historia de la ciencia desde la antigüedad del siglo VII a.C., cuando Hesíodo inventó el concepto *oíkos* junto con νόμος, que luego los romanos expresaron como *oeconomia*. También en el mundo griego nació la Historia con Herodoto y Tucídides, junto con la filosofía en la época de los presocráticos, lo mismo que la astronomía, la geografía, la medicina, la política, etcétera. Así, cuando queremos hacer ciencia, la tradición nos aconseja que tenemos que empezar por una visión disciplinar. Incluso, con el feudalismo en la Edad Media, al construirse las primeras universidades se estableció la visión de la especialización del conocimiento a través de diferentes disciplinas. Ahora, en el tiempo contemporáneo, se percibe primero el intento de tener en la educación básica, en la secundaria y preparatoria una visión holística de muchas disciplinas para el conocimiento universal, pero a la hora de querer acceder a una formación científica mediante la especialización en la educación superior tenemos que escoger una sola disciplina.

Sin embargo, en la misma antigüedad griega hubo científicos que abordaron por sí mismos y casi al mismo tiempo diversas disciplinas; en muchas de ellas nos han dejado ejemplos clásicos que deslumbran. De Aristóteles, por ejemplo, solo conservamos unas 31 obras, pero se dice que escribió unas 200 sobre temas muy distintos: filosofía, política, física, astronomía, biología, retórica, estética, ética, lógica, psicología, meteorología, zoología y también lo que se conoce como metafísica. Ya en la época moderna podemos encontrar el caso de Wolfgang von Goethe, quien nació en Frankfurt y murió en 1832: sus obras reflejan los campos de la poesía, la novela, el drama, estudios científicos sobre la biología, la química y la medicina.

Hay, incluso, pensadores de los siglos XIX, XX y XXI que supieron integrar saberes de distintas disciplinas: Carlos Marx (1818-1883) fue filósofo, economista, politólogo, historiador; Teilhard de Chardin (1881-1955) supo ser teólogo, filósofo y especialista en paleontología;

Norbert Elias (1897-1990) integró sus estudios de medicina con la sociología; Humberto Maturana (1928-2021) y Francisco Varela (1946-2001) han integrado la medicina, la biología y la ciencia social en obras tan sugerentes y notables como *De máquinas y seres vivos* y *El árbol del conocimiento.* Encontramos también el caso de Norbert Wiener (1894-1964), quien empezó con estudios de zoología y filosofía pero se definió plenamente por las matemáticas, y fue él quien creó esa nueva disciplina que hoy conocemos como cibernética a partir de los estudios que hizo sobre el control de la balística en la Segunda Guerra Mundial.

Hay que mencionar también de manera obligada a Edgar Morin (nacido en 1921 y que cumplió 100 años de vida en 2021), quien habiendo estudiado historia, geografía y derecho e integrando de manera especial la filosofía y la sociología, llegó a exponer su teoría sobre el pensamiento complejo y la necesidad de la interdisciplina, sin perder de vista tanto la visión holística como la especificidad de las partes que componen el todo en un objeto de estudio. Finalmente, *at last but not least,* señalo a Pablo González Casanova, quien cumplió 100 años de vida en febrero 2022 y murió en abril de 2023 y quien llegó a combinar saberes de su licenciatura en derecho, su maestría en ciencias históricas en la UNAM y doctorado en sociología por la Universidad de Paris, y fue director del Centro de Investigaciones Interdisciplinares en Ciencias y Humanidades (CIICH).

En general, el ser humano es limitado (por su corta vida y por los conocimientos que puede adquirir), y por eso siempre se ha preferido la especialización en una sola disciplina para dominar un ámbito de conocimiento.[144] La división en disciplinas ha sido lo característico para avanzar en el conocimiento científico, porque sin la especialización en

144 Incluso, en el ámbito del deporte, aunque existen los intentos de practicar el triatlón (por ejemplo, natación, ciclismo y carrera a pie) o incluso el quadriatlón (cuatro deportes), se insiste en la especialización en uno solo para poder sobresalir entre los primeros. En el ámbito del futbol americano, el famoso *quaterback* de los Kansas City Chiefs, Patrick Mahomes, su equipo le obligó a firmar en 2018 un contrato donde se comprometía a dejar de jugar *basketball* y *baseball* para dedicarse en cuerpo y alma únicamente al deporte, y eso lo llevó a ganar el Super Bowl LIV en Estados Unidos en enero del 2020. Sin embargo, la especialización a tal grado tampoco fue una garantía absoluta porque luego perdió el Super Bowl LV en 2021 ante los Bucaneros de Tom Brady y tampoco pudo llegar al LVI al perder en semifinales en 2022 ante los Bengals de Cincinatti. La perseverancia lo llevó de nuevo al triunfo del Super Bowl en el 2023.

un campo no puede avanzar la ciencia. La interdisciplina mediante el trabajo en equipo con diálogo y discusión se ha mostrado como un mejor método para acercarse a la verdad. Sin embargo, fuera de algunos personajes extraordinarios con capacidad para tener la especialización en diversos campos a la vez, lo que sigue imperando en el mundo es la importancia de las disciplinas en particular: las profesiones se distinguen porque uno llega a ser especialista en algo.

No obstante, siempre se puede plantear esta pregunta fundamental: ¿Es mejor la especialización en una sola disciplina o hay que preferir la perspectiva holística y global? ¿Hay que tener la especialidad de una sola perspectiva de estudio o podemos aspirar a tener la aportación de diferentes ciencias? En principio, podemos plantear que es magnífica tanto la especialización en una sola disciplina como la mirada global sobre el mundo, pero para la mayoría de los mortales comunes ¿es posible tener ambas? No parece posible. Además, una vez alcanzado el nuevo conocimiento, ¿se puede pensar que está al servicio de toda la humanidad o se concentra para beneficio de pequeños grupos que pretenden dominar la perspectiva científica? ¿Puede la ciencia mostrarnos verdades absolutas o también pueden distorsionar la realidad? En el mundo contemporáneo caracterizado sobre todo por las enormes cantidades de información ¿puede confundirse en muchas ocasiones la realidad de los hechos con la posverdad como visión falseada del mundo objetivo que vivimos? Queremos reafirmar que la interdisciplina como trabajo de equipo se sigue mostrando como un mejor método de acercarse a la verdad, pero como no todos como individuos tenemos esa capacidad interdisciplinar, lo que nos toca es formar grupos de trabajo con estudiosos de diferentes disciplinas para analizar y dialogar sobre los hechos sociales del mundo, escuchando con atención las diferentes visiones y tratar de llegar a consensos. Es una gran ventaja tener grupos de discusión entre los estudiosos de diferentes áreas.

Sin embargo, hay que notar un fenómeno muy importante desde la segunda mitad del siglo xx: la aparición de grandes laboratorios del pensamiento, los llamados *think tanks*, que pretenden concentrar los grandes avances científicos y presentarlos con una perspectiva que quiere aparecer como única y verdadera para aplicarla en las políticas públicas de los gobiernos. Estos organismos interdisciplinares son extraordinarios por la cantidad de recursos invertidos, pero también han estado supeditados a gobiernos e intereses privados que han inundado el

mundo con ideologías dominantes que sirven en ocasiones a proyectos internacionales que quieren ocultar la verdad difundiendo la posverdad en un intento de encausar todos los procesos para que sean favorables a los intereses económicos de las grandes corporaciones.

A mediados del siglo xx, en la coyuntura de la Segunda Guerra Mundial, se observa "un repliegue en las tendencias de construcción de los límites disciplinarios y, a la vez, un resurgimiento de los paradigmas holísticos de conocimiento" (Bottazzi *et al.*, 2019, p. 10), donde hubo una intervención directa de los gobiernos para influir en la forma de realizar el conocimiento científico. Fue el momento del cuestionamiento al trabajo disciplinario porque, a pesar de las ventajas de la profesionalización en un objeto con una mirada epistemológica determinada, se corría el riesgo de parcializar el conocimiento y no resolver los problemas en un mundo cada vez más complejo.

Con ocasión de la Segunda Guerra Mundial, se hizo necesario el diálogo entre científicos de diferentes disciplinas con la urgencia de llegar a operaciones militares exitosas. Se tuvo que transitar de las opiniones diversas de grandes especialistas a decisiones consensadas para formular una estrategia bélica específica que les permitiera ganar determinadas batallas o conquistar ciudades concretas. No se trataba solo de que cada especialista diera su opinión desde su propia disciplina y se volviera luego a trabajar en sus propia especialidad. La intención era obligarlos (al geógrafo, al economista, al médico, al biólogo, al sociólogo, etcétera) a dialogar en grupo sobre un problema determinado para ponerse necesariamente de acuerdo en aquella estrategia que pudiera ser más eficaz y conseguir el objetivo de ganar la guerra. Se tenía el objetivo de dialogar en equipo para llegar a convencer a otros sobre una posición o decisión necesaria que había que tomar, mostrando también flexibilidad en ciertas posturas para ceder posiciones ante otros especialistas de campos diferentes.

La perspectiva interdisciplinar se extendió durante toda la segunda mitad del siglo xx a muchos otros ámbitos del conocimiento como la mejor forma de acercarnos a la verdad mediante un trabajo colectivo. Con ese propósito precisamente, desde el punto de vista institucional y con el apoyo de gobiernos, se ha intensificado la tendencia hacia la labor de investigación en equipo, a la colaboración entre profesionales de distintas disciplinas. La expresión de trabajos de equipo se ha mostrado, por ejemplo, año con año en los productos ofrecidos por los

galardonados con los premios Nobel. Estos premios se establecieron en el testamento de Alfred Nobel en 1895, y estuvieron enfocados a las áreas disciplinares como física, química, medicina, literatura y sobre todo a algo que él anhelaba mucho: la paz mundial. El premio más cercano a las ciencias sociales, aparte de la literatura, fue el de economía, que se creó hasta 1968 y que en los últimos años se ha otorgado a grupos de investigadores. Los ganadores del Nobel de Economía en 2021 fueron un grupo de tres científicos: David Card (de Canadá), Joshua Angrist (de Estados Unidos) y Guido Imbens (de Holanda). Los tres han formulado importantes innovaciones al reformar completamente "el trabajo empírico en las ciencias económicas",[145] especialmente en el ámbito del empleo y la migración.

Sin embargo, tampoco hay que considerar a los ganadores de los premios Nobel como el paradigma único de la ciencia y la verdad, sea disciplinar o interdisciplinar, porque el otorgamiento de estos premios, en ocasiones, ha sido duramente cuestionado, ya que tampoco es una esfera ajena a los intereses políticos. Solo hay que recordar el controvertido otorgamiento del Premio Nobel de la Paz, con personajes tan cuestionados como Henry Kissinger (1973) con los bombardeos a Camboya y el apoyo a los regímenes racistas en Sudáfrica, y al expresidente Barack Obama (2009) con el envío de tropas de combate a Afganistán, Irak y Siria; otros casos los tenemos en el israelita Simón Pérez (1994) con la represión a los palestinos que buscan la creación de su propio Estado. Encontramos también a la birmana Aung San Suu Kyi (1991) con la persecución y matanza de la minoría rohingya en Myammar, etcétera. Incluso, en el ámbito de las disciplinas científicas también ha surgido gran polémica en ocasiones cuando, por ejemplo, el 30 de junio de 2016, 110 científicos (en medicina, química, física y economía) que habían obtenido en su momento el premio Nobel atacaron abiertamente a Greenpeace y sus posiciones socioambientales y se declararon a favor de las corporaciones que producen los transgénicos, cuando varios de ellos trabajaban para las empresas productoras de transgénicos (Toledo, 2016).

Lo que nos importa ahora es enfatizar que los premios Nobel han sido adjudicados ahora no solo a una persona sino a varias y sobre todo a equipos de trabajo. En 2019 el premio fue entregado a Abhijit Banerjee,

145 Tomo estos datos de la BBC Mundo de Londres (Premio Nobel de Economía 2021…, 2021) y del periódico *El País* de Madrid, España (Fariza, 2021).

Esther Duflo y Michael Kremer, por haber estudiado las causas y remedios a la pobreza. El de 2020, el Nobel se le dio a los norteamericanos Paul Milgrom y Robert Wilson a partir de los análisis que hicieron sobre las subastas a partir de la teoría de juegos. Para 2021, quienes recibieron el Nobel en ciencias económicas fueron Joshua Angrist, David Card y Guido Imbens por una labor de equipo para producir nueva teoría económica a partir de numerosos experimentos empíricos.[146]

Una variante histórica del trabajo de equipo se expresó en la fundación del Santa Fe Institute en 1984 en New Mexico, en donde trataron de unir con propósitos específicos la biología molecular y la informática. El grupo inicial tuvo un primer apoyo de casi cuatro millones de dólares y realizaron también una colaboración estrecha con las universidades de Princeton, Stanford, Yale, Rutgers, Boston y los laboratorios de Los Álamos, Caltech y AT & T Bell. Ahí están incorporados cuatro premios Nobel (P. Anderson, K. Arrow, M. Eigen y M. Gell-Mann) conjuntando también a otros grandes científicos en las ramas de la física, la informática, la biología y la economía. Se puede enfatizar el elemento notable del financiamiento de instituciones gubernamentales y de la iniciativa privada en los ámbitos industrial y militar para crear grupos interdisciplinares, pero enfocados a consolidar y promover una posición ideológica determinada.

Este ejemplo del Santa Fe Institute expresa en particular la importancia mundial del trabajo de grupo a través de la creación de los llamados *think tanks* como verdaderos laboratorios de pensamiento alrededor de los problemas sociales contemporáneos. Algunos de ellos son el Instituto Futuro, el Russel Sage Foundation, el National Bureau of Economic Research, la Fabian Society, el Institute of Economic Affairs, la Fundación Konrad Adenauer, el Adam Smith Institute, la Rand Corporation, etcétera. Esta última se ha constituido casi como un modelo –aunque inalcanzable para muchos–, porque aunque surgió

146 Los galardonados en 2021 fueron señalados por el excelente trabajo empírico realizado junto con importantes experimentos, al analizar las consecuencias del aumento a los salarios mínimos en el desempleo, haciendo una revisión crítica de la tesis común en donde muchos otros analistas habían previsto una caída del empleo. Particularmente, Angrist e Imbens han contradicho también otra tesis que parece común, que a mayor grado educativo se puede percibir un mejor salario; ellos, con sus datos empíricos mostrando relaciones causales han descubierto que no es así. La tradición del trabajo de todos ellos es haber colaborado con otros y haber publicado obras conjuntas.

ligada al Departamento de Defensa de los Estados Unidos, ha extendido sus estudios hacia problemas económicos y sociales, ocupando alrededor de 500 investigadores. En la Heritage Foundation se encuentra el lema que los inspira: *Ideas have consequences*. Ellos están pensando en la gran importancia que tiene la generación de nuevas ideas para analizar el mundo y ofrecer propuestas de solución a los problemas mundiales.

Puede ser difícil distinguir con claridad a un organismo *think tank* de otro que no lo es porque pueden existir de diferentes tamaños. Sin que sea una cifra oficial, algunos calculan en 1,500 existentes en el mundo, pero es importante notar que 1,200 de ellos están asentados en Estados Unidos. Esta concepción sobre grandes laboratorios de ideas en donde se concentra un grupo de especialistas en diferentes disciplinas (economía, militares expertos en armamento, sociología, administración pública, medicina, física, relaciones internacionales, etcétera) también se originó en el contexto de la Segunda Guerra Mundial y pensando no solamente en estrategias bélicas sino también en la manera de enfrentar desde la política pública todos los problemas posteriores a la guerra. No se trataba únicamente de acciones gubernamentales sino de promover la participación de grupos organizados de la sociedad civil. Relacionando sobre todo la economía y las políticas públicas, se crearon en las décadas posteriores diversos institutos de investigación que podían crear líneas de pensamiento para ser consideradas por las autoridades gubernamentales en la ejecución de proyectos de la administración pública y también en las orientaciones educativas de universidades y otros institutos.

Ciertamente algunos de estos *think tanks* han estado ligados por su financiamiento a gobiernos determinados o incluso a partidos políticos, pero en general se autoproclaman como instrumentos de la sociedad, en la perspectiva de grupos de investigadores de diferentes disciplinas que se conjuntan para ofrecer ideas y soluciones a los problemas económicos y sociales, dirigiéndose de manera prioritaria a quienes toman decisiones sobre la política pública de los gobiernos con el objeto de que estén más fundamentados sus proyectos de acción sobre la sociedad. En la realidad histórica de las últimas décadas encontramos con certeza que muchos de ellos sistematizaron y concentraron, por ejemplo, todas las propuestas del neoliberalismo en la segunda parte del siglo XX para hacer prevalecer las ideas del Estado mínimo, del libre mercado, de la privatización de empresas como si esto fuera el nuevo paradigma salvador del mundo.

Sin embargo, la fuerza de sus propuestas provenía de los materiales producidos por sinnúmero de investigadores de diferentes disciplinas en un trabajo de equipos interdisciplinares. La fuerza de sus ideas fue presentada como la única opción para salvar las economías del mundo a través del libre mercado, como lo quiso popularizar la frase de Margaret Thatcher en Inglaterra: "There is no alternative". Ella misma

> era asidua del Institute of Economic Affairs, de Arthur Seldon, Anthony Fisher, entusiasta de la obra de Hayek […]. En una ocasión puso orden en una reunión de dirigentes del partido para definir el programa de gobierno golpeando la mesa con un libro: estas son las ideas que yo quiero poner en la práctica. El libro era *Los Fundamentos de la Libertad,* de Friedrick Hayek (Escalante Gonzalbo, 2015, p. 136).

Como se puede ver, la libertad de pensar y de expresarse ha triunfado formalmente en las sociedades democráticas contemporáneas. Ello era la gran aspiración de Spinoza en el siglo XVII, pero el problema se ha complejizado mucho por el cúmulo de información esparcida entre los ciudadanos a través de las redes sociales y medios de comunicación. Si bien esta libertad es un elemento fundamental de la democracia, el problema se ha desplazado hacia la veracidad de toda la información recibida.

Sabemos que cualquiera puede expresar sus ideas en las redes sociales, pero siguen teniendo un gran peso en la opinión pública los medios masivos de comunicación (periódicos y televisoras de alcance nacional e internacional). Si nos atenemos a la tesis de Arendt sobre cómo los políticos quieren permanentemente jugar con la verdad y las mentiras para legitimarse ante la población, encontramos el hecho de los grandes financiamientos que se dan a dichos medios con tal de promover verdades, posverdades o *fake news* o paparruchas. Lo que se promueve, por ejemplo, en las redes sociales no proviene necesariamente de ciudadanos que expresan libremente su pensamiento sino también de fuentes anónimas que se hacen pasar por individuos en multitud de cuentas inventadas por equipos pagados. En el ámbito de periódicos y televisoras con mucha normalidad perdura la labor de todos los periodistas chayoteros,[147] que

147 El chayote es en la práctica un vegetal, pero que no tiene relación con el uso político actual que se le da al concepto en la sociedad mexicana. En el ámbito de la política se empezó a utilizar en México desde la década de 1960. La Ley General

reciben grandes cantidades de dinero por sus servicios de difundir ideas para toda la población.

Además, en las élites económicas y políticas se siente el peso de los *think tanks* con teorías muy elaboradas que quieren sacralizar el neoliberalismo, el libre mercado y aún visiones muy específicas que quieren mostrar al Estado de Israel solamente defendiéndose cuando en realidad está cometiendo prácticamente un genocidio contra los palestinos, noticias que solamente quieren desacreditar al gobierno de Venezuela de Hugo Chávez o Nicolás Maduro como si fueran dictadores y enviados de satanás, lo mismo que el régimen de Cuba.

La función de los *think tanks* como impulsores de una ideología dominante se cumplió de manera efectiva cuando desde finales del siglo xx se quiso difundir la ideología y el programa del Consenso de Washington.[148] Numerosos círculos académicos, políticos y económicos difundieron las teorías de F. Hayek, Milton Friedman e impusieron en muchos países la privatización de empresas, la apertura comercial indiscriminada, el recorte de programas sociales, como únicas medidas para promover un supuesto desarrollo económico. De nuevo nos preguntamos, décadas después, dónde está la verdad de todas estas teorías, porque hoy son cuestionadas también por grandes pensadores como Joseph Stiglitz, Immanuel Wallerstein, Boaventura de Sousa Santos,

de Comunicación Social en el sexenio del presidente Gustavo Díaz Ordaz para intentar regular el gasto del gobierno en publicidad llegó a ser conocida como la Ley Chayote. Se trata de un soborno que se da a un periodista para difunda o hable bien de ciertos personajes o determinadas políticas gubernamentales y desdeñe opiniones desfavorables a la actuación de los funcionarios estatales. Un periodista chayotero es el que está acostumbrado a recibir estos incentivos monetarios.

148 Este fue el programa diseñado por el gobierno de Estados Unidos para imponerlo a numerosas naciones a través del Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM) y la Organización Mundial del Comercio (OMC), bajo la premisa de que la apertura comercial indiscriminada era la única alternativa para el desarrollo económico. Las medidas prácticas recomendadas o impuestas a los países fueron las reformas fiscales que priorizaran la disminución de programas sociales con una reordenación del gasto público para alentar la inversión privada, aumentar las exportaciones y liberalizar el comercio, desregulación económica, disminución de las empresas paraestatales. El concepto de Consenso de Washington fue acuñado por John Williamson, del Instituto Internacional de Economía en 1989 con la presencia de numerosos organismos internacionales y famosos economistas. Fue el inicio formal de la aplicación práctica del modelo neoliberal.

Atilio Borón, Noam Chomsky, Pablo González Casanova, etcétera. Todos ellos tienen la posibilidad de expresarse y difundir sus ideas con la libertad que otorga el modelo democrático, aunque todos tienen un poder y capacidad desigual de hacerlo en las sociedades modernas.

Ciencia, poder y democracia

En la historia mundial hay que llamar la atención sobre el cambio histórico en verdades que en un momento se consideraron absolutas. Ya hemos mencionado el caso más evidente con la concepción científica sobre la visión del universo centrado en la tierra tal como lo propagó Ptolomeo desde el siglo I d.C. y que permaneció como paradigma incuestionable durante más de 15 siglos hasta que llegaron los nuevos descubrimientos de Copérnico y Galileo en la época moderna: la visión geocéntrica se fue modificando para dar lugar a una visión heliocéntrica. Una verdad sólida de los siglos I al XVII d.C. resultó ser una mentira o una posverdad.

Este concepto, tal como lo define también el Oxford Dictionary, puede concebirse como "algo relativo a circunstancias en donde los hechos objetivos tienen menor influencia en la opinión pública que los llamados a la opinión o a la creencia personal".[149] De esta manera, en el mundo contemporáneo, la importancia de lo que ocurre en el mundo real es cada vez menor porque lo que define el comportamiento de gobiernos e individuos es lo que se presenta en el imaginario de la población como real. Esto nos lleva también al campo político de la democracia porque, según señalan algunos teóricos como Crouch (2004) y Monedero (2012), estamos probablemente viviendo en la época de la posdemocracia, en donde los medios de comunicación y redes sociales difunden tanto las interpretaciones de grupos dominantes que los ciudadanos se llegan a convencer de ellas tratando de evitar opciones que pueden llevar a perjudicar sus propios intereses o simplemente para abs-

149 De hecho, el Diccionario de Oxford eligió *post-truth* como la palabra del año en 2016: "The concept of *post-truth* has been in existence for the past decade, but Oxford Dictionaries has seen a spike in frequency this year in the context of the EU referendum in the United Kingdom and the presidential election in the United States. It has also become associated with a particular noun, in the phrase *post-truth politics. Post-truth* has gone from being a peripheral term to being a mainstay in political commentary, now often being used by major publications without the need for clarification or definition in their headlines" (Word of the Year 2016, s.f.).

tenerse de participar en los procesos electorales. Por ello, por ejemplo, se asocia la difusión del concepto de la posverdad a las elecciones que definieron la salida de Inglaterra de la Unión Europea y le elección del presidente Donald Trump en Estados Unidos. Más que el poder del pueblo, el resultado fue fruto de una gran mercadotecnia política impulsada por élites políticas y grupos económicos.

El tema de la manipulación de los medios de comunicación es un tema de vital importancia en el intento de difundir ideas y machacarlas en la población aun sabiendo que pueden ser mentiras. Fue el caso de Colin Powell, secretario de Estado en la administración del gobierno de George Bush en Estados Unidos a partir del 2000, quien difundió mundialmente la gran mentira de las armas de destrucción masiva en Irak[150] para justificar la sangrienta intervención militar de su gobierno que produjo la muerte de más de 150,000 irakies, pero nuestro interés se centra ahora en los lugares que producen determinadas ideas o visiones del mundo con una presentación aparentemente científica.

Hay que llamar la atención sobre este punto polémico y complejo: la relación entre la ciencia y el poder, porque en el mundo contemporáneo la ciencia puede ser manipulada con facilidad para presentar conclusiones a partir de datos seleccionados con rigurosidad. "En esta era de política posterior a la verdad, es fácil seleccionar datos y llegar a la conclusión que uno desee" (Oxford Advanced Learning´s Dictionary, s.f.). Así, podemos encontrar grandes científicos que denuncian con fuerza el proceso de calentamiento global y científicos que señalan que solamente se trata de un fenómeno natural que ya ha ocurrido en siglos anteriores. Hay grandes científicos que denuncian el uso de los transgénicos en el mundo de la vida y en la producción agroalimentaria y también los hay que los defienden como la esperanza del mundo para ofrecer abundantes productos alimentarios.

---

150 Colin Powell, siendo secretario de Estado bajo el gobierno del presidente norteamericano George Bush hijo, el 5 de febrero de 2003, ofreció un discurso ante el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas para mostrar que Irak tenía armas de destrucción masiva y que los Estados Unidos tenían derecho a invadir ese país gobernado entonces por Sadam Hussein. Fue una horrenda falsificación de imágenes para tratar de justificar la invasión. Después de la guerra, se pudo comprobar que todo había sido una gran mentira solamente porque el gobierno de Bush quería implementar su propósito sangriento.

Indudablemente, hay que reconocer la gran fuerza innovadora del método interdisciplinar en los grupos que hemos mencionado como la Rand Corporation en Santa Mónica, California, o el Santa Fe Institute en New Mexico, pero la ligazón con poderosas fuentes de financiamiento de instituciones gubernamentales norteamericanas también hacen pensar en su vinculación con la política y grupos de poder determinados que han decidido ofrecer específicas orientaciones con algún fundamento académico al mundo entero independiente de su posible verdad.

Ciertamente no podemos calificar a todos los investigadores de un *think tank* o de cualquier institución con el mismo parámetro que predomina en su orientación ideológica fundamental. Además, también hay investigadores que simplemente cambian de opinión cuando ven cómo ciertos grupos de poder se han aprovechado de sus conocimientos o de sus inventos. El mismo Alfred Nobel, quien produjo la dinamita en 1866 como ingeniero para obras de construcción, se arrepintió de sus investigaciones cuando su invento fue apropiado y utilizado por políticos e industriales como un relleno explosivo con fines militares destructivos. Semejante depresión sintió también Robert Oppenheimer, uno de los grandes científicos que inventaron la bomba atómica, cuando vio sus efectos devastadores en la población japonesa en Hiroshima y Nagasaki en 1945. También fue el caso de Arthur Galston,[151] el inventor del agente naranja, instrumento para hacer florecer las plantas, pero que mal aplicado podía tener efectos perniciosos, el cual fue utilizado por los norteamericanos en la guerra de Vietnam para quemar bosques, animales y humanos en extensas zonas. El mismo Einstein al final de su vida dijo "quizás puedan perdonarme", en referencia a la carta que él había firmado en 1939 al presidente norteamericano F. D. Roosevelt impulsando la idea de la construcción de una bomba atómica. La ciencia, aunque a veces pretenda ser neutra, puede ser o terminar aprovechada por los grupos de poder dominantes.

En numerosos estados nacionales también se puede observar el intento de grupos de intelectuales que con mucha seriedad han querido dedicarse a la creación y difusión del conocimiento pero terminan enfocados

151 Galston llegó a comentar lo siguiente: "Solía pensar que uno podría evitar involucrarse en las consecuencias antisociales de la ciencia simplemente no trabajando en ningún proyecto que pudiera tener fines malignos o destructivos. He aprendido que las cosas no son tan simples y que casi cualquier hallazgo científico puede pervertirse o deformarse bajo las presiones sociales" (Paúl, 2021).

a una línea de pensamiento que se quiere proponer como universal y necesaria para la política pública como lo fue el caso del modelo neoliberal. Puede tratarse de *think tanks* reconocidos o intentos de imitar estos centros de pensamiento interdisciplinar, pero la pretención es querer mostrar con seriedad académica los fundamentos de un proyecto ideológico y difundirlo en las instancias gubernamentales. El experimento en Chile fue muy interesante, porque desde antes del golpe de estado del general Pinochet en 1973 ya se había establecido una formación de intelectuales en Estados Unidos, específicamente en la escuela de Chicago, con la intención de consolidar un proyecto de modelo económico para las futuras generaciones:

> En 1956 se firmó un acuerdo entre la Universidad Católica de Chile y el Departamento de Economía de la Universidad de Chicago, para promover el intercambio de estudiantes. La Fundación Ford concedió para eso un financiamiento de 750,000 dólares, durante 10 años. En las décadas siguientes se formaron en Chicago más de 150 estudiantes chilenos, entre ellos Patricio Ugarte, Julio Chaná, Álvaro Bardón, Carlos Massad, Jorge Cauas (Escalante Gonzalbo, 2015, p. 128).

Con estos economistas procedentes de Chicago, articulados con personajes de la Mont Péllerin Society, como Hernán Büchi, Carlos Cáceres, Cristián Larroulet, Sergio de Castro, etcétera se fueron presentando los fundamentos del programa económico neoliberal en la década de 1960. Ahí se fundó el Centro de Estudios Sociales y Económicos, El Club de los Lunes y la Sociedad Naval, enfocados a denigrar la intervención del Estado en la economía. Todo este grupo de intelectuales combatieron con ferocidad los programas del gobierno de Salvador Allende y aprovecharon el golpe de Estado de 1973 para empezar a tomar posiciones políticas de importancia.

> El programa neoliberal solo se puso en práctica de modo sistemático a partir de 1975, cuando los más radicales de sus partidarios ganan ascenso en la junta. Es conocido el programa de choque que impulsó Milton Friedman como *opción inmediata: recorte del gasto público, liberalización comercial* y desregulación del sector financiero […]. Chile se convirtió en un laboratorio interesante para muchos economistas. Friedman visitó personalmente a Pinochet en 1975, James Buchanan y Gordon Tullock eran invitados frecuentes, el propio Hayek estuvo en 1981 […]. Los responsables se llamaban orgullosamente *Chicago Boys,* y se definían

como neoliberales. La reunión de Mont Pélerin Society de 1981 se celebró en Viña del Mar (Escalante Gonzalbo, 2015, p. 129).

Para América Latina fue muy importante este experimento de Chile porque muchos querían seguir los lineamientos del modelo pero tratando de quitar la vinculación con el término dictadura, impulsando los lineamientos con el convencimiento de la ciencia y queriendo vincularlo con los deseos de democracia. En el caso de México también podemos rastrear el paradigma dominante de desarrollo neoliberal que adoptó el Estado mexicano en la década de 1980, no solo como una imposición de fuerzas externas en ese momento determinado sino como un camino ideológico progresivo a través de importantes centros de pensamiento en nuestro país en la primera mitad del siglo xx. El excelente libro de María Eugenia Romero Sotelo (2016) titulado *Los orígenes del neoliberalismo en México* nos lleva a políticos, empresarios y banqueros como Raúl y Alberto Balleres, Aarón Sáenz Garza, Carlos Novoa, etcétera, quienes impulsaron desde la primera mitad del siglo xx el conocimiento y difusión del pensamiento neoliberal del libre comercio a través, por ejemplo, de la reunión de la Mont Pélerin Society en México (del 23 al 26 de septiembre de 1958), con la presencia de Ludwig von Mises, Friedrich Hayek y numerosos economistas, funcionarios y catedráticos de universidades extranjeras.

Tal línea de pensamiento tuvo el apoyo de la Asociación de Banqueros, la Asociación Mexicana de Cultura, el Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM), el Consejo Mexicano de Hombres de Negocios. En especial las convenciones bancarias fueron uno de los principales espacios de difusión y lucha contra la políticas económicas del Estado mexicano posrevolucionario. Desde 1938 se había creado el Instituto de Estudios Económicos y Sociales por la Confederación de Cámaras Nacionales de Comercio para oponerse al proyecto del presidente Lázaro Cárdenas; este instituto cambió de nombre en 1953 para convertirse en el Instituto de Investigaciones Sociales y Económicas, vinculándose al pensamiento de Mises, Hayek y Milton Friedman. En 1946 se fundó el ITAM por la Asociación Mexicana de Cultura con recursos de banqueros, industriales y comerciantes, de la cual han egresado, por ejemplo, Emilio Lozoya Austin, Luis Videgaray, José Antonio Meade, Ernesto Cordero, Agustín Carstens, etcétera.

Todavía después de que el presidente de México López Portillo expropió la banca al final de su gobierno se creó el Instituto Ludwig

von Mises, justo en el momento en que el gobierno mexicano empezó a modificar el modelo económico con el impulso del presidente Miguel de la Madrid en 1982. Las ideas del neoliberalismo con sus centros de creación de ideas y difusión se empezaron a practicar en ese momento desde la fuerza el Estado.

> En la década de los ochenta se formaron en México equipos compactos de funcionarios públicos, los cuales transformaron no solo el paradigma de desarrollo, sino las prácticas sociales de las élites políticas. Dichos equipos materializaron, mediante la interacción entre sus miembros, un espacio social en el interior del cual se generó un nuevo discurso político con un contenido eminentemente neoliberal (Salas-Porras, 2014, p. 282).

La investigadora Alejandra Salas Porras analiza la trayectoria de los 22 funcionarios que fueron clave del proyecto neoliberal mexicano desde el presidente Miguel de la Madrid hasta Enrique Peña Nieto. De estos funcionarios, 16 provienen de instituciones privadas y solo ocho estudiaron en la UNAM. Si consideramos a esos 16, se puede ver que 14 provienen del ITAM, institución académica en la que algunos consideran que se tiene "el programa de economía más americanizado fuera de Estados Unidos" (Babb Sarah, citada en Salas-Porras, 2014, p. 294). Otro dato es interesante: 21 de los 22 funcionarios señalados estudiaron un posgrado en el extranjero, pero 20 de ellos lo hicieron en Estados Unidos, y todos seguían la línea de pensamiento del Consenso de Washington y colaboraban con los *think tanks* con acuerdos permanentes con el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM). Ernesto Zedillo, como expresidente, ha continuado su trabajo en las redes globales de políticas públicas al presidir en la Universidad de Yale el Centro de Estudios sobre la Globalización.

La mayoría de estos centros de pensamiento han sido grandes impulsores del conocimiento científico a través de la interdisciplina y están apoyados con recursos provenientes de corporaciones privadas gigantescas y de gobiernos de países industrializados, lo cual nos lleva a afirmar que la ciencia puede perder fácilmente su neutralidad, dejando sus rigor metodológico para sumarse a posiciones ideológicas predeterminadas. Por ello, queda abierta la pregunta de si es posible crear un sólido equipo interdisciplinar de pensamiento crítico con opciones alternativas para el desarrollo sustentable mundial. Coincidimos con ese planteamiento de la

ciencia nueva en cuanto a que el trabajo interdisciplinar de equipo puede producir mejor conocimiento y en que toda idea puede tener consecuencias en el mundo real, pero siempre hay que mirar también a aquellos que han querido controlar el conocimiento científico difundiendo con intencionalidades políticas las teorías que solo sirven a los intereses de unos pocos. Nuestro interés en este apartado ha sido poner atención en la gran dificultad para descubrir la verdad no solo entre tantas opiniones de individuos en redes sociales y periódicos sino también entre tantos centros o institutos de investigación que se revisten con adorno de cientificidad.

De esta manera, no solo hay que tener la prudencia necesaria a la hora de analizar cuáles son nuestras verdades con un profundo razonamiento sino también, a la hora de expresarlas, hay que utilizarla para ver en qué momento queremos y podemos difundirlas. No en balde el mismo Spinoza, en las cartas que dirigía a sus amigos, solía poner la palabra latina *caute*, que era como su lema ordinario en el ambiente holandés del siglo xvii para indicar que había siempre que ser prudente ante las verdades predominantes o tradicionales que imperan en un contexto histórico determinado. Parece que tiene fundamento lo que menciona Feyerabend (1992), al poner a discusión la disyuntiva ¿se trata de un "grupo de presión política o instrumento de investigación?" (p. 103); podemos descubrir que se trata de grupos de poder político que quieren controlar la ciencia, porque se sienten descubridores y poseedores de una verdad absoluta que solo beneficia a pequeños grupos y que quieren presentarla con validez objetiva para todos.

La posibilidad de una democracia deliberativa

Cuando hay tantas posibles definiciones sobre el modelo democrático siempre hay que intentar encontrar los rasgos principales. En nuestro caso, tanto en la Grecia antigua como en su resurgimiento en el siglo xvii hemos querido resaltar un elemento que creemos fundamental: la libertad del ciudadano para expresar sus ideas y poder de alguna manera influir en la política pública. Por ello, ya en el tiempo contemporáneo del siglo xxi hemos encontrado un concepto que, aunque sigue en debate y tenga sus críticos, puede ayudarnos a formular una propuesta necesaria para nuestra sociedad: la democracia deliberativa, un concepto introducido por Bessette (1980) y difundido ampliamente por el pensamiento de Habermas. Podría ser una propuesta para profundizar ese rasgo funda-

mental de participación ciudadana que tanto hace falta en el modelo de la democracia representativa, en donde se ha dado una total separación entre legisladores y funcionarios electos y los ciudadanos que los eligieron.

Esta separación entre pueblo y dirigentes también llegó a existir en la democracia griega por el papel determinante de políticos profesionales, aunque se les trató de limitar con la implementación eventual del ostracismo. Sin embargo, es una de las grandes alabanzas que hacía Pericles en el discurso fúnebre sobre los caídos en el inicio de la guerra del Peloponeso: el orgullo que tenían los atenienses era el de vivir en una *polis* en donde los ciudadanos experimentaban la posibilidad de discutir todos sus puntos de vida con libertad e *isonomía*.

> Somos los únicos que consideramos al que no participa de estas cosas, no ya un despreocupado, sino un inútil, y nosotros mismos, o bien emitimos nuestro propio juicio, o bien deliberamos rectamente sobre los asuntos públicos, porque, en nuestra opinión, no son las palabras lo que supone un perjuicio para la acción, sino el no informarse por medio de la palabra antes de proceder a lo necesario mediante la acción (Tucídides, 1986, L.II, 40).

De hecho, así se había instituido desde antes la *boulé* como asamblea de diálogo, discusión y decisión, como una acción deliberativa sobre los asuntos públicos.

> En la lengua griega, la palabra *boúleusis* –el término griego correspondiente a *deliberación* en las lenguas neolatinas– no es, en principio, una noción con contenido moral. El término surgió en la vida pública y su ámbito de aplicación originario y propio es el de la práctica política. Así, *boúleusis* remite directamente a la institución de la *boulé*, que en Homero designa al Consejo de Ancianos o, en la época de la democracia ateniense, al Consejo de los Quinientos, el órgano encargado de preparar mediante una deliberación previa las diversas propuestas que debían presentarse a la Asamblea (Velasco Arroyo, 2009, p. 72).

En nuestro tiempo contemporáneo, se sabe que el primero en utilizar el concepto fue Joseph Bessette en 1980, en el texto "Deliberative democracy: the majority principle in republican government", refiriéndose a una particularidad clara en la filosofía de los padres fundadores de la

Constitución de Estados Unidos de 1776. Ahí señalaba que el principio fundamental del modelo era que la mayoría debía prevalecer, aunque siempre había quienes querían poner ciertas restricciones a las mayorías populares, anotando que en Estados Unidos, por el tamaño de la población, la democracia directa era imposible. En este sentido, el modelo tenía que tener su funcionamiento a través de representantes del pueblo, puesto que podían hacer leyes mejores que el pueblo mismo, el cual estaba muy inclinado a hacer decisiones espontáneas, no bien informadas y sin reflexión. El resultado era que la democracia representativa en la práctica solía llevar a políticas públicas acordes al pensamiento de los líderes y no a las ideas y proyectos de la población.

Se presenta entonces el principal problema: ¿Cómo hacer que los legisladores conserven el sentido de pueblo para no convertirse en una élite aristocrática que decide por ellos mismos? ¿Cómo conservar el sentido de mayoría popular entre los legisladores y al mismo tiempo poner ciertos candados a los impulsos de momento de la base de la población? Hay que pensar entonces en mecanismos institucionales que promuevan un sentido deliberativo en las comunidades. El objetivo es impedir que el sistema se convierta en elitista o aristocrático, porque se puede llegar a un funcionamiento aparentemente democrático en que el pueblo solamente elige formalmente a los líderes cada determinado tiempo pero estos hacen luego lo que quieren:[152] "Sería un error priorizar la independencia de los representantes por encima del sentimiento mayoritario en un sistema que ellos mismos eligieron" (Bessette, 1980, p. 114). La manera de corregir este sistema para que no se vuelva aristocrático es a través del impulso que los mismos representantes y dirigentes gubernamentales den a la deliberación de la mayoría de la población sobre los problemas de la política pública.

Esta propuesta originaria de Bessette fue desarrollada posteriormente por él mismo en su libro de 1997 *The Mild Voice of Reason. Deliberative Democracy and American National Government,* en el que señala que el

152 Bessette (1980) refiere como errores diversas situaciones de hecho en el sistema norteamericano: "Corporate power dominates formal democracy because either (1) the crucial decisions are made outside the political system, that is, in the boardrooms; (2) the wealthy interests have "captured" the institutions of government; or (3) these same interests have manipulated public opinion" (p. 114). La forma de minarlos es a través de la democracia deliberativa.

modelo ideado por los padres fundadores para Estados Unidos seguía siendo democrático y deliberativo, aunque hay que admitir la existencia tanto de fuerzas que promueven como las que inhiben y dificultan el razonar de las colectividades en relación a los objetivos comunes. Él mismo puede constatar en su experiencia de trabajo en el Congreso cómo numerosos legisladores se han convertido en representantes formales de las mayorías pero actúan para sus propios intereses y ambiciones. La pretención es que desde los legisladores se implemente un proceso de verdadera deliberación sobre los intereses de las mayorías en el país. De hecho, es un problema permanente en toda democracia representativa: "La gente ha podido elegir periódicametne a sus representantes, pero son estos los que después toman las decisiones".[153]

Hablamos de Bessette porque fue el primero que propuso el término, pero ciertamente la propuesta ha dado mucho para seguirse discutiendo desde muchas perspectivas con intelectuales como Habermas, John Elster, Rawls, José Luis Martí, etcétera. Sin embargo, es probablemente Habermas (1999) –de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt– quien más ha difundido el concepto y lo ha completado y profundizado con sus propias ideas; por ello, nos referimos especialmente a él en su obra *Teoría de la acción comunicativa:*

> A partir de 1968, Habermas se convirtió en el pensador alemán más importante de la llamada democracia deliberativa, que es la formación de voluntades políticas mediante la discusión libre, abierta y permanente entre todos los participantes en el diálogo político en igualdad de condiciones (Rivera, 2017, p. 92).

Habermas –influenciado por Adorno, Georg Lukás y Weber– desde los años 60 del siglo xx, criticó la situación en Alemania occidental en su primer libro *El cambio estructural en la opinión pública*, donde señalaba que precisamente la opinión de las mayoría estaba controlada

153 Palabras de José Luis Martí, entrevistado por Albert Lladó el 17 de abril de 2012. Martí es experto en el tema de la democracia deliberativa y profesor en la Universidad Pompeu Fabra, de Barcelona, a pesar de la persistencia del peso de lo representativo, postula que "la demanda de una nueva democracia es imparable" (Lladó, 2012), y eso nuevo está en el modelo deliberativo porque existen los mecanismos para una democracia más ambiciosa.

y manipulada por las empresas de comunicación de masas y todo ello enfocado a los intereses económico privados. Estas empresas querían proponer una racionalidad de intereses privados, pero querían extenderlas para su apropiación por la opinión pública general.

> La crítica de Habermas a la sociedad alemana de su tiempo: mayor acceso a la cultura, a la educación superior y a los bienes culturales, pero menor posibilidad de influir democráticamente sobre las políticas públicas de largo alcance (Rivera, 2017, p. 91).

De nuevo estamos ante el problema de cómo una población donde puede imperar la falta de educación y la necesidad de dedicar su tiempo a la supervivencia diaria podría otorgar su tiempo a la reflexión razonada sobre los grandes problemas que debería atender el gobierno elegido. Se trata de una utopía ciertamente, y por eso se piensa que, en la práctica, la democracia deliberativa puede quedar en ciertas élites pensantes o, como señala Habermas, podría practicarse solamente en espacios pequeños. De cualquier manera, lo que debe existir en el modelo es la intencionalidad desde arriba de promover institucionalmente la participación de los ciudadanos en la reflexión, discusión y elaboración de la política pública.

En muchas ocasiones se han promovido los foros de discusión sobre problemas nacionales y locales, lo cual es importante para que se escuche la voz ciudadana sobre las políticas de gobierno, pero en ellos hay que distinguir dos situaciones muy diferentes: primero, cuando resuena la voz ciudadana y los políticos profesionales la escuchan pero luego siguen haciendo todo lo que ellos deciden; segundo, cuando los consensos de una comunidad tienen peso en el elaboración, ejecución y evaluación en dicha política pública. Esto segundo es un caso muy diferente a la sola labor de escuchar, porque no se trata de que los ciudadanos sean solamente espectadores de las acciones gubernamentales sino que ellos, de manera planificada, se involucran, al estilo de la *gobernanza*[154] propuesta por Luis F. Aguilar (2010), como una coparticipación, una especie de cogobierno

154 Este concepto de gobernanza sigue siendo muy polémico porque ha sido también utilizado en las propuestas del neoliberalismo sobre el achicamiento del Estado; sin embargo, en la concepción de Luis F. Aguilar (2010) que seguimos aquí, la intencionalidad se centra en el impulso de participación de la sociedad civil organizada en las decisiones de cualquier gobierno.

donde los grupos civiles organizados son agentes activos. A este tipo de deliberación nos referimos en el modelo de democracia deliberativa.

Habría que desechar el modelo hobbesiano con su postulado de que la *auctoritas non veritas facit legem*, aunque eso es precisamente lo que muchos dirigentes políticos quieren implementar: por el hecho de ser autoridad, consideran que tienen el poder de definir una verdad que debe ser expresada en las leyes y aceptada por todos. Ello puede ocurrir en los regímenes fascistas o totalitarios como los que describe George Orwell en su novela *1984*, en donde incluso el Estado ha establecido un Ministerio de la Verdad[155] para controlar el pensamiento de la población y los posibles brotes de insurrección. Por ello, en contraste, encontramos la propuesta del filósofo alemán: "al contrario, Habermas propone el principio: *veritas non auctoritas facit legem*" (Rivera, 2017, p. 94). Sin embargo, el problema permanece porque en muchas ocasiones no sabemos dónde está la verdad, y ello es lo que hace necesaria una deliberación colectiva para llegar a una verdad consensual. Decía Spinoza en el *TTP* que es casi imposible que una mayoría convenga en algo absurdo, pero ciertamente con tantos gobiernos electos que han hecho tan grandes errores de política pública, tal vez podríamos matizar su afirmación y decir entonces solamente que es más improbable que una mayoría se equivoque en comparación con el pensamiento y decisión de una sola autoridad. Ello es lo que hace que una propuesta discutida entre muchos pueda ser más verosímil que una decisión autoritaria.

Estamos, entonces, ante una gran interrogante iniciada en la época del racionalismo: ¿cómo aplicar el uso de la razón al análisis de los problemas sociales y a la elaboración de políticas públicas? En este sentido, hay que ir empezando por la crítica radical a los modelos autoritarios que todavía imperan tanto en Europa como en América y muchos otros países:

---

155 Orwell escribió la novela *1984* queriendo reflejar el mundo del futuro al escribirla en 1948, en donde todo era controlado por el *Big brother* a través de la televisión y de la acción de una dependencia gubernamental llamada *El Ministerio de la Verdad* y su policía del pensamiento. De hecho este es el nombre que le da Dorian Lynskey a su libro subtitulado *Ministerio de la Verdad. Una biografía del 1984 de George Orwell.* Y haciendo relación a este control ideológico, también encontramos a Runciman con su libro *Así termina la democracia* (2019), en el que indica cómo precisamente los intentos de suprimir el libre pensamiento y la expresión terminan con la aspiración del modelo.

> La originalidad de Habermas reside en el hecho de que él criticó las tendencias sociológicas dominantes de su época porque estas atribuían un enorme potencial de progreso histórico a la racionalización radical de la industria, dejando de lado todas las cuestiones relativas a la participación de obreros y empleados (Rivera, 2017, p. 96).

De hecho, pueden haber en juego diferentes racionalidades: una es la lógica de capitalismo en donde lo que interesa es la ganancia a toda costa, poniendo a su servicio todos los avances tecnológicos para las industrias de los grandes empresarios, y otra es la razón que pueden tener las mayorías de la población con una urgente redistribución de la riqueza social. Una es la lógica de las empresas extractivas que devoran de manera masiva el subsuelo en busca de los minerales preciosos que se convierten en un gran negocio en el mercado internacional y otra es la lógica de la conservación de la ecología y del planeta que con su continuo deterioro está amenazando a toda la humanidad. Los primeros tienen más poder en los medios de comunicación para tratar de imponer su lógica:

> Los neoconservadores quieren atenerse a cualquier precio al modelo de la modernización económica y social capitalista. Siguen concediendo prioridad al crecimiento económico, protegido por el compromiso del Estado social, aunque también más estrangulado cada día que pasa (Habermas, 1999, p. 12).

Todas estos razonamientos diferentes se ponen en juego en las deliberaciones sobre política pública de los gobiernos y chocan continuamente en los debates ideológicos. Cuando no interviene la lógica de los segundos, con frecuencia tenemos las políticas nacionales supeditadas a los razonamientos de los grandes empresarios. O más bien, siguiendo lo que presenta Maquiavelo en el *Príncipe*, en la política –aunque muchos suponen que es sobre todo una lógica de la mayoría de los seres humanos– no interviene nunca la razón sino siempre la búsqueda de los intereses individuales o de grupo para denigrar o acabar con los enemigos:

> Un interés político es algo elemental que no puede ser negociado de acuerdo a una deliberación racional. Las decisiones políticas se toman

> en un contexto *agonal*, es decir en un juego competitivo entre amigos y enemigos donde no se busca la comprensión del otro, sino su derrota… el núcleo de lo político, que es una competencia por intereses materiales (Rivera, 2017, p. 99).

Si tomamos esto en cuenta, tendríamos que decir que la deliberación con reflexión y diálogo teniendo como prioridad el bien común es una quimera, una total utopía. Puede ser que sea algo idealista, pero no hay que pensarlo como una fatalidad bajo la concepción de Hobbes de la guerra de todos contra todos. Se puede plantear, más bien, bajo la concepción de Spinoza al admitir que todos estamos sujetos al sentimiento y las emociones y que pueden llegar a predominar en nosotros las decisiones irracionales, pero en esas mismas pasiones también encontramos impulsos para salvaguardar la sociedad porque se puede llegar a evitar la guerra civil sangrienta que perjudica a todos. De esa manera, por ejemplo, la lucha por una ecología sana también va en posible beneficio del capital, porque si se llega al destrozo total del planeta, ya no habrá territorio de donde sacar recursos materiales para hacer algún tipo de negocios con ganancia.

Lo que Spinoza propone, dentro de la libertad de palabra, es animar a los ciudadanos a utilizar la razón enfocada al interés colectivo dentro de las deliberaciones sobre los problemas sociales y, cuando haya riesgo de sedición o de colapso total, el Estado es el que tiene que intervenir para coartar la delincuencia y el desastre social. Se trata de la elección racional de una opción "que construye el mal menor en comparación con la lucha abierta de todos contra todos" (Rivera, 2017, p. 101). La comparación es justa porque la anarquía y el enfrentamiento abierto perjudican a todos, pero no se puede hablar solamente de un "mal menor" sino sobre todo de la elección de un modelo mejor de democracia o más ambiciosa en relación al estado actual. Hay que reconocer una realidad política de enfrentamiento de intereses, pero también hay que mirar hacia una situación deseable de interés común que trae beneficios para la mayoría de los ciudadanos; por eso se puede hablar de una propuesta deseable que en las democracias contemporáneas tiene grandes posibilidades de implementación.

> La democracia deliberativa es un modelo político *normativo* cuya propuesta básica es que las decisiones políticas sean tomadas mediante un procedimiento de deliberación democrática. Por lo tanto consiste, por

> encima de todo, en un modelo de toma de decisiones. El modelo es normativo porque no aspira a describir cómo es la realidad, cómo efectivamente se toman las decisiones políticas en nuestras democracias avanzadas, sino a mostrar cómo *debería ser* dicha realidad (Martí, 2006, p. 22).

Ciertamente, con la distinción de cómo es la realidad y cómo debería ser, hay un contraste entre realismo e idealismo, pero en este último hay que distinguir entre un idealismo utópico irrealizable –como pueden ser los conceptos de comunismo o sociedad sin clases– y proyectos posibles de construir en el corto plazo. Puede ser imposible tener un país enteramente libre de corrupción, por ejemplo, pero ciertamente se pueden establecer mecanismos más efectivos para ubicarla y combatirla con instrumentos adecuados desde el gobierno y la ciudadanía. De esta manera, la deliberación de ciudadanos y gobierno en la elaboración de políticas públicas es simplemente "una democracia más ambiciosa" pero posible con los mecanismos adecuados. De la misma manera, será imposible tener una población total preparada e interesada en deliberar y debatir sobre los problemas sociales para mejores soluciones, pero ciertamente es posible avanzar con aquellos grupos que tengan interés en ello, proporcionando mejor información e instrumentos legales de participación.

Nuestra propuesta se puede sintetizar en el concepto de Habermas (1999) sobre la sabiduría emancipadora en la búsqueda de una verdad consensual[156] (Habermas, 1985), donde explica los fundamentos racionales de la acción humana con posibilidades de superar el subjetivismo y el individualismo propios de la defensa de los intereses particulares. No hay verdades absolutas inamovibles, pero ciertamente hay verdades consensuales. Hay que tratar que dichos consensos lleven realmente a proyectos de bien común.

> el que habla debe tener la intención de comunicar un contenido proposicional *verdadero,* para que el que escucha pueda *compartir* su

156 Encontré muy bien desarrollado este concepto de verdad consensual a partir del pensamiento de Habermas en Belardinelli (1991), en su texto "La teoría consensual de la verdad de Jürgen Habermas", en la revista *Anuario Filosófico,* en el cual lo verdadero está lejos de alcanzar una realidad objetiva absoluta, sino que debe tender a "un acuerdo recíproco sobre la base de normas y valores considerados como válidos" (p. 116).

> saber, el que habla debe querer exteriorizar las propias intenciones de modo *verdadero,* para que el que escucha pueda creer (tener confianza) en aquello que dice; el que habla debe finalmente buscar la expresión *justa* en la consideración de normas y valores vigentes, para que el que escucha la pueda aceptar de modo que ambos, el que habla y el que escucha, puedan ponerse de acuerdo en orden a un fundamento normativo reconocido… El fin de una comunicación es la provocación de un *estar de acuerdo* que termina en la comunión intersubjetiva de la comprensión recíproca, del saber participado y de la confianza recíproca (Habermas, citado en Belardinelli, 1991, p. 116).

En este sentido, se hace también referencia al escrito del mismo Habermas titulado *Was heisst Universalpragmatik*, en el que habla de un pragmatismo universal donde los acuerdos puedan reunir las pretendidas condiciones de validez universal en un consenso hegemónico en comunidades determinadas, que puedan incluir elementos fundamentales para la población: comprensibilidad (*verstandlichkeit),* verdad *(wahrheit),* sinceridad *(wahrhaftigkeit)* y las normas y valores de la justicia *(richtigkeit).* Spinoza denunciaba en el *TTP* el mal uso de las autoridades judías sobre la palabra divina en la Escritura para imponer verdades absolutas, y por ello, proponía la libertad de pensamiento y expresión en un modelo democrático a partir de la experiencia republicana de la Holanda del siglo XVII, pero nunca llegó a proponer dicha absolutez a una razón única.

Habrá que seguir insistiendo en la racionalidad de las opiniones y de las acciones prácticas que se implementan en una política de Estado que puedan llegar a ser hegemónicas en un pueblo determinado. Algunos pueden afirmar que ello parece una tarea como la de Sísifo, al levantar una piedra que siempre se desliza hacia abajo, pero en esta misma tarea se encuentra un sentido de vida como lo proponía el mismo Albert Camus (1942) en le *Mythe de Sisyfe*:

> Dejo a Sísifo en la parte baja de la montaña. Siempre ahí vuelve a encontrar su carga, pero Sísifo enseña una fidelidad superior que niega a los dioses y levanta las piedras. Acepta que todo está bien. No juzga un universo sin amo como algo estéril o fútil. Cada grano de la piedra, cada fragmento mineral de esta montaña oscura, forma un mundo por sí solo. El esfuerzo para llegar a las cimas basta para llenar un corazón de hombre. Hay que imaginarse a Sísifo como alguien dichoso (Camus, 1942, p. 112).

El mismo Wittgenstein lo señalaba al hablar sobre la dificultad de poder fundamentar nuestras certezas y creencias: "la dificultad está en ver la falta de fundamento en nuestras creencias" (Wittgenstein, 2013, p. 24), pero vale la pena intentarlo, porque de ahí depende la mejor construcción de una sociedad y mundo que habitamos para nosotros y para las futuras generaciones, tratando de evitar la paparrucha o la posverdad. Probablemente el adagio citado por Spinoza en el siglo XVII nos pueda servir también en el siglo XXI: *Nil volentibus arduum*[157], aunque lo árduo, lo difícil o lo imposible sea una tarea de titanes que tenga que desarrollarse tanto en pequeños grupos como en sectores mayoritarios de la población.

157 Esta frase (*À cœur vaillant, rien d'impossible* o en inglés *To a valiant heart, nothing is impossible*), como sentencia breve que tiene una enseñanza de carácter moral, fue utilizada en Europa en el siglo XVII a raíz del nombre de una nueva sociedad artística *Nil volentibus arduum* creada en Amsterdam en 1669. Spinoza conoció este adagio y lo utilizó filosóficamente antes de publicar el *TTP* para mostrar el valor ante las adversidades que se oponen a proyectos que se juzgan como valederos. Diversos políticos lo han utilizado cuando sus proyectos de gobierno llegan a prevalecer y nos sirve también a nosotros cuando pensamos que el uso de la razón puede triunfar en las democracias deliberativas y extenderse a amplios sectores de la sociedad.

CONCLUSIONES

Con el acercamiento a la propuesta del modelo democrático y sus prácticas en la Grecia antigua, a través de un breve recorrido sobre los siglos XVI y XVII y añadiendo el último capítulo sobre las grandes dificultades epistemológicas para acercarnos a la verdad, hemos expuesto el nacimiento de la democracia y el resurgimiento de un pensamiento político que se había olvidado desde que los macedonios destruyeron las prácticas democráticas griegas, después de la muerte de Alejandro. Si bien con Roma, durante el período de finales del siglo VI hasta finales del siglo I a.C., pudo verse en la práctica política el modelo de la república, donde se le dio todo el poder al senado como representación de las múltiples tribus donde imperaba su poderío, ninguno de los importantes pensadores por más de 18 siglos volvió a mencionar la aspiración por un modelo democrático. Se empezó a olvidar la república después de la muerte de Cicerón cuando Roma se convirtió en Imperio (de finales del siglo I a.C. hasta el siglo V d.C. cuando fue destruido el imperio romano de Occidente) y se enterró por completo en el tiempo del feudalismo (siglo VI hasta el siglo XVI d.C.). Todos llegaron a reconocer el modelo de la monarquía como única alternativa de gobierno e, incluso, la revestían con un halo de divinidad con el apoyo explícito de la iglesia.

La teoría política decayó notablemente e, incluso, llegó a desaparecer durante 15 siglos para dar lugar de manera casi absoluta a la teología cuando el cristianismo llegó a convertirse en la religión oficial de los gobernantes. La existencia de otro pensamiento alterno a las verdades que concebían como reveladas en las Escrituras fue duramente combatido, incluso, con la muerte a través de la Inquisición, una institución creada especialmente para la represión de las ideas. El siglo XVI fue el momento de un cambio de época. En el ámbito de la teoría política, el escrito del *Príncipe* de Maquiavelo ofreció un vuelco radical al análisis social cuando mostró el actuar del poder político de ma-

nera autónoma sin la intervención de la divinidad, donde los sujetos sociales dependen de su capacidad de planear y ejecutar sus acciones sin necesidad de intervención divina y haciendo acopio de todos los medios posibles para mantener o aumentar su poder. En el ámbito de la ciencia, la concepción copernicana sobre el heliocentrismo fue una verdadera revolución (partiendo del título de su libro *De revolutionibus orbium coelestium*), porque no solamente utilizaban la observación empírica sino que utilizaban su razón para comprender los procesos de la naturaleza para sugerir concepciones diversas que parecían apartarse de los postulados tradicionales.

En ese contexto, agudizado por la reforma protestante, mostramos el clima de intolerancia del siglo XVI con la contrarreforma para seguir con la aparición expresa del racionalismo sobre todo en el siglo XVII. Mostramos, también, en el ámbito de la religión judía, el caso trágico de intolerancia con Uriel da Costa para ofrecer luego el propio fanatismo judaico con la aparición del falso mesías Shabtai Tzvi, todo esto con el objeto de terminar de ver cómo el uso de la razón llegó a culminar con la teoría política de Spinoza –en relación intrínseca con la teología– que proponía, en medio de la dominación total de un sistema absolutista, el modelo de la democracia –con la característica fundamental de la libertad de expresión– como mejor opción de gobierno acorde a la razón.

La propuesta del nuevo modelo político es sorprendente en el siglo XVII cuando domina en su totalidad en Europa el sistema monárquico absolutista, pero también se expresan grandes cuestionamientos en pugnas políticas abiertas. En el tiempo de la juventud de Spinoza ya había ocurrido la decapitación del rey inglés Carlos I en 1649, pero en la misma Inglaterra se pudo observar cómo regresaba de nuevo el absolutismo cuando el hijo, Carlos II, volvió a tomar de nuevo el poder en el país después de la muerte de Cromwell. A Spinoza, sin embargo, ya no le tocó vivir el momento de la revolución gloriosa de 1688, cuando surgió el modelo parlamentario inglés porque ya había muerto en 1677 en Holanda. En este sentido, su propuesta en el *TTP* primero fue una defensa teórica del modelo republicano de Jan de Witt en Holanda y luego fue un pensamiento anticipatorio con una propuesta de democracia que solamente siglos después empezaría a cristalizar en toda Europa con su característica fundamental de libertad de pensamiento y expresión.

Sin embargo, centrándonos solamente en las grandes discusiones de teoría política en el tiempo contemporáneo, hemos dedicado un último capítulo al tema de la verdad y posverdad, añadiendo la palabra en español de paparrucha. Ciertamente, defendemos en todo momento la libertad de expresión, pero parece que también necesitamos distinguir mejor entre verdad y posverdad, entre reflexiones serias y charlatanería, entre el ofrecimiento de datos sustentables y las llamadas *fake news*, entre un pensamiento crítico y una paparrucha.

Tal vez esto es lo más difícil en las democracias del mundo contemporáneo porque vivimos en la era de la información –utilizando el concepto de Castells (2000)–, donde estamos bombardeados por millares de datos que en tantas ocasiones no nos dan tiempo para el análisis, la meditación y la reflexión. Lo que necesitamos escuchar no es solamente cualquier pensamiento que a alguien se le viene a la cabeza sino análisis serios que traten de estar sustentados en datos y argumentos. En ocasiones también escuchamos estos análisis serios pero procedentes de *think tanks,* que con gran elaboración teórica solo nos quieren imponer una línea de pensamiento único.

Para tratar de descubrir la verdad dentro de todo el mar de información y de voces en los medios y las redes sociales, no hay recetas que nos lleven a distinguir con claridad la basura de la sustancia, la paja del fruto de la cosecha, la mentira y engaño de aquello que se acerque a la verdad. En una sociedad en que se plantea como principio la libertad de expresión tanto en los medios de comunicación como en las redes sociales y en la comunicación y diálogo con amigos y compañeros de trabajo, las reglas de la democracia nos piden primero respeto y tolerancia hacia las ideas contrarias pero también la necesidad de expresar con firmeza nuestras convicciones ideológicas para ir ganando adeptos a las posiciones que favorecen el bien común de la comunidad.

Aquí hemos propuesto señalar las luces y sombras de la democracia antigua de Grecia y la contemporánea con algunas de las propuestas para los tiempos de la modernidad. Con certeza preferimos los sistemas democráticos frente a las tiranías, dictaduras y oligarquías históricas, aunque siempre nos queda la duda sobre qué entendemos sobre ese bello concepto que inventaron los griegos con la intención de darle poder a las clases más desfavorecidas, pero cuya práctica fue excluyente de más de la mitad de la población.

Aquí hemos intentado discutir el significado de la democracia antigua y la de la naciente modernidad. Existen en la actualidad numerosas y grandes aportaciones que es difícil comentar. Voy a hacer referencia finalmente –aparte de lo ya comentado sobre Habermas– solamente a dos pensadores. En primer lugar, un autor que marcó una gran influencia en el ámbito político en el siglo pasado fue Joseph A. Schumpeter (1883-1950), especialmente en los dos volúmenes de su gran obra *Capitalismo, socialismo y democracia* (Schumpeter, 1996, 2010). Su pensamiento fue de gran importancia para la segunda mitad del siglo xx. Se le puede considerar dentro de las teorías del realismo político, combinando ciertos postulados conservadores pero defendiendo el modelo de una democracia liberal con el postulado principal de las elecciones. Se plantea como defensor de los procesos democráticos pero entendiéndolos como el método adecuado para enfrentar la guerra abierta entre las élites económicas y fuerzas políticas, las cuales encuentran en las elecciones una manera eficaz de formar gobierno, el cual nunca es definitivo porque se puede aceptar la derrota en un momento determinado sabiendo que en el futuro podrían volver a la victoria.

Schumpeter observa que los modelos parlamentarios han sido rebasados por los movimientos de masas que exigen más derechos y conquistas sociales; ante el peligro de un totalitarismo (que era la forma postulada, por ejemplo, por Carl Schmitt favoreciendo el nazismo), la estabilidad política se fundamenta en las reglas que las élites deben aceptar sobre la competencia electoral. En esta concepción del liberalismo, muy poco puede contar el pueblo, el cual solamente participa a la hora de votar siendo un actor pasivo que se guía por impulsos derivados de las campañas electorales.

Su concepción de la democracia está reducida a los procesos electorales, donde quienes siguen moviendo los hilos de la economía y la política son diversas élites contrapuestas, pero que aceptan dirimir sus intereses y sus propuestas aceptando los resultados de la votación, en cuyo proceso siempre quieren influir. Critica abiertamente los conceptos de *bien común*, *interés general*, *contrato social*, *voluntad popular*, etcétera, como ilusorios, ya que el llamado *pueblo* nunca va a tener niveles de racionalidad, sino que estará siempre guiado por instintos e impulsos del momento susceptibles de ser manipulados. “No existe un bien común unívocamente determinado con respecto al cual todo el mundo está de

acuerdo o puede llegar a estarlo mediante una argumentación racional" (Schumpeter, 2010, p. 39). Los gobiernos deben satisfacer, aunque sea de forma mínima, las demandas sociales, pero estarán siempre influenciados por determinados grupos en la economía y la política.

La democracia realista de Schumpeter se centra como norma en la aceptación general de los procesos electorales y de sus resultados: "La democracia implica el reconocimiento de un método en la lucha competitiva, y el electoral es prácticamente el único de que disponen las comunidades de cualquier magnitud" (Schumpeter, 2010, p. 70). Se opone a las dictaduras, pero admite el hecho de un sistema en donde los grupos dominantes se rotan en el control del gobierno mientras que la ciudadanía muestra una debilidad permanente: "Schumpeter insiste en que las élites no solo disponen, sino construyen estrategias y retóricas capaces de manipular la toma de decisiones de los ciudadanos a la hora de votar, quienes parecen hacerlo con las vísceras antes que el cerebro" (Vidal de la Rosa, 2010, p. 188). Con respecto a la libertad de expresión, este autor no abunda demasiado, pero admite que debe haber "una considerable libertad de discusión *para todos*" particularmente una "considerable libertad de prensa", pero admite que la "relación entre la democracia y la libertad no es en absoluto inflexible y puede manipularse" (para las tres citas, Schumpeter, 2010, p. 71), teniendo en cuenta la poca racionalidad del pueblo. Vemos una concepción de la democracia contemporánea muy diferente de la griega, porque está reducida a los procesos electorales en donde los ciudadanos tienen poco poder para influir en los gobiernos en turno.

Enfatizo ahora con mayor fuerza la figura de Alan Touraine, a quien traté en diversas ocasiones tanto en México como en Francia a través de la coordinación que tuve por varios años de la Cátedra del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) y de la Universidad Iberoamericana de Puebla (UIA-P), que lleva precisamente su nombre y símbolo. Realizó importantes y valiosas actividades académicas durante varias décadas y dejó este mundo en 2023. Aquí me refiero –dentro de la multitud de aportaciones sobre el sindicalismo, sobre los movimientos sociales, sobre el sujeto, sobre las mujeres– sobre todo a un estupendo trabajo titulado *¿Qué es la democracia?* (Touraine, 2001); con él sabemos que el concepto no debe referirse únicamente a la elección de los gobernantes, sino que abarca numerosos niveles como la libertad

del sujeto, la distribución más equitativa de los recursos económicos, el pluralismo político –que ya comentábamos con la *poliarquía* de Robert Dahl–, una mayor participación ciudadana, la apertura del espacio público, etcétera. Touraine (2001) postula que la democracia se había estado degradando desde el siglo xx:

> La democracia así debilitada, puede ser destruida, ya sea desde arriba, por un poder autoritario, ya desde abajo, por el caos, la violencia y la guerra civil, ya desde sí misma, por el control ejercido sobre el poder por oligarquías o partidos que acumulan recursos económicos o políticos para imponer sus decisiones a unos ciudadanos reducidos al papel de electores (p. 16).

El pueblo "supuestamente soberano" ha ido desapareciendo ante el poder de las oligarquías, del consumismo y del mercado mundial, porque no se escucha su voz dentro del poder que decide las políticas públicas. Este autor, con mucha razón, recoge uno de los principales postulados de Spinoza: "La libertad de opinión, de reunión y de organización es esencial a la democracia" (Touraine, 2001, p. 18); por eso hemos remarcado este elemento fundamental al hablar también de la democracia deliberativa.

Por otro lado, hay un problema estructural en los modelos de democracia representativa que vivimos, porque aquellos que son electos se alejan tanto de los ciudadanos que los eligieron que parece que ya son mundos diferentes las bases y las cúpulas, o como señala Wolin (2003) sobre Estados Unidos, donde los representantes electos ya no tienen nada que ver con los votantes que los eligieron:

> En los modelos actuales de democracia representativa hay un alejamiento de los ciudadanos de la acción política tradicional, es decir, de los partidos políticos. La política se limita a solucionar problemas técnicos y la democracia pasa a ser entendida como proceso por el cual se eligen los gobernantes, que serán legítimos si logran un alto grado de crecimiento y bienestar para la sociedad (Sánchez, 2019, p. 140).

Es necesario que el sujeto ejerza su libertad y haga llegar su voz a los altos círculos del poder. No hay que dejar que la democracia sea definida únicamente a través de la existencia de procesos electorales, y hay que

recordar, por ejemplo, que los griegos incluso designaban por sorteo a sus dirigentes gubernamentales.

Aunque podemos definir el modelo de múltiples maneras. Parece que lo esencial actualmente sigue siendo la participación de los ciudadanos tanto en los procesos electorales de los gobernantes como sobre todo en la elaboración, ejecución y evaluación de las políticas públicas. A esto se refiere, por ejemplo, Luis F. Aguilar (2010) al hablar de la necesidad de la gobernanza: el nuevo proceso de gobernar, y señala algunas características fundamentales como el imperio de la ley, la lucha contra la corrupción, transparencia, rendición de cuentas, pero sobre todo hacerlo de manera conjunta con los grupos organizados de la sociedad (p. 32).

Esta propuesta de una nueva manera de cogobernar ya está muy alejada de los autoritarismos, y no se refiere solo a los procesos de elecciones, sino que incluye, como condición de esta, la necesidad de superar una *plebis* con falta de análisis racional y político. En Grecia es lo que llevó en diversos momentos a que la multitud tomara decisiones equivocadas, debido tanto a la ignorancia de los ciudadanos o a la manipulación de los políticos profesionales. En el tiempo contemporáneo, también tenemos esa gran dificultad con una ciudadanía en grandes segmentos de la población bastante desinteresada del bien común o apática en relación a los mecanismos de participación. El simple abstencionismo, que desconoce que ha habido una lucha de siglos para que hubiera un sufragio universal para hombres y mujeres, sigue siendo notable en los momentos de designación de los gobernantes.

Además, siempre será recomendable la lucha en el ámbito ideológico como expresión y confrontación de ideas en continuas discusiones. De no llegar a un acuerdo, cuando se trata de una política pública o de la determinación de acciones a seguir, hay que ir a la votación para tomar un acuerdo por mayoría. Desgraciadamente, en las democracias contemporáneas, la práctica de influir en el voto de las mayorías (sobre todo con los medios masivos de comunicación y con las redes sociales) e incluso comprando la voluntad de los votantes con una política clientelar o directamente con dádiva de recursos económicos sigue siendo algo común.

Si el modelo democrático se está degradando es porque siguen existiendo grupos de la población que están desinteresados en la política pública y no participan en las deliberación, ejecución y evaluación de los programas gubernamentales, pero también porque desde la antigüedad

griega existen segmentos de la población que se dejan llevar por una pasión y sentimiento individualista a la hora de expresarse y decidir, porque en el mundo de los ciudadanos, en general, prevalecen no solamente las razones para entender un objeto de estudio sino las emociones y los sentimientos, unos acertados y otros equivocados. No es que sean malos los sentimientos y las emociones: ya en el siglo xvii Pascal[158] le reclamaba a Descartes que hacía un uso excesivo de la razón descuidando lo que sentía el corazón de los seres humanos; en realidad, afirmaba la necesidad de ambos: "Nosotros conocemos la verdad no solamente por la razón sino también por el corazón" (Pascal, 2010, p. 24).

Esto es acertado: Spinoza también señala la necesidad de ambos, aunque le da prioridad a la razón. En cuanto a los sentimientos y las emociones, ambos pueden conducir a diferentes direcciones: pueden generar alegría o tristeza, pueden producir acciones irracionales o pasiones adecuadas para perseguir el bien común. Son las primeras las que hay que evitar sobre todo cuando causan males a la sociedad impulsadas por sentimientos airados y violentos de un individuo o una multitud. Kaminsky (1990) ya ha querido mostrar este complejo mundo de los sentimientos en la visión de Spinoza en su libro *Spinoza: la política de las pasiones*, fundamentado sobre todo en el contenido de la *Ética*, donde señala que se trata de "una filosofía de la vida humana amasada por los deseos y desplegada por las pasiones" (Kaminsky, 1990, p. 25).

También en el siglo xx, Sartre (1959) en su *Esbozo de una teoría de las emociones* recalcaba estos aspectos cuando nos hablaba sobre la importancia del sentir y sobre el papel creativo de la imaginación. Sin embargo, en la política y en la vida en general puede ser perjudicial llevar las acciones solamente por el sentimiento y, por ello, Spinoza recalcaba el papel del Estado interventor cuando el ímpetu y las acciones de los hombres podían llevar a objetivos que perjudicaran el bien común y, en ello, la razón seguía jugando un papel definitorio.

Recordemos que en Grecia la multitud llegó a apedrear a muerte a Lícides cuando expresó una opinión diferente al sentir mayoritario

158 En el capítulo iii del libro *Pensées* de Pascal (2010) se encuentra la famosa cita: "Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point" (p. 24), donde le reclama a Descartes que enalteciendo tanto la razón se olvida de Dios y de los sentimientos y emociones humanos. En el siglo xx, Antoine de Saint-Éxupéry, en *El Principito* llega a privilegiar el sentimiento del corazón: "On ne voit bien qu'avec le coeur. L'essentiel est invisible pour les yeux" (Saint-Éxupéry, 1943, p. 83).

al enfrentar el último reducto de los persas lidereados por Mardonio. También recordamos la experiencia del ostracismo para desterrar a aquellos que no apoyaran el sentir mayoritario.

No solo los momentos electorales sino también las asambleas de ciudadanos son un espacio de conflicto por el sentir y la opinión de numerosos grupos. Así es la sociedad civil llena de un cúmulo de intereses materiales donde es difícil materializar el ideal de unidad. En ellas siempre hay la oportunidad para que determinados líderes aprovechen el sentimiento de las multitudes y entonces se toman decisiones a favor de determinados intereses. Con el bajo nivel educativo y de reflexión de numerosos sectores de la población, del pueblo[159] (la *plebis*), se puede sentir normalmente el peso de los políticos profesionales para manipular determinadas votaciones; este es el realismo político que asume Schumpeter, aunque lo pone como una característica permanente. La solución está en el largo plazo, cuando la educación ciudadana que proponía Platón desde aquel tiempo y que luego retomó Rousseau sea una prioridad real en los proyectos de Estado. Mientras tanto, en un modelo democrático, es deber de cualquier ciudadano el seguir alzando su voz y también es obligación del Estado el vigilar todas las acciones que quieren perjudicar el bien común.

Hay que reconocer lo limitados que somos como individuos y así entender que solo, uno no puede poseer toda la verdad y que puede uno

159 No puedo profundizar mucho aquí el concepto de *populismo*, tan debatido en la ciencia política y actualmente muy utilizado por las fuerzas conservadoras para atacar y denigrar a gobiernos de izquierda. Solamente quiero recordar que el concepto de pueblo, el δῆμος, está en la raíz de la palabra democracia, y siglos después la utilizó mucho Cicerón en la palabra latina *populus*. De alguna manera, al hablar de democracia tenemos que hablar de la participación y poder del pueblo y de sus intereses; por ello, no hay contradicción fundamental entre ambos conceptos. Tanto en Grecia como en Roma podía referirse a todos los ciudadanos o preferentemente a la población más pobre; el concepto de pueblo se utiliza frecuentemente en ambos sentidos. Actualmente todavía se problematiza más el asunto al hablar de populismos de derecha o populismos de izquierda. Sigue entonces siendo un gran debate en la ciencia política, pero sigue siendo válida la afirmación sobre la posible manipulación del pueblo por los políticos profesionales por el bajo nivel educativo de gran parte de la población, aunque también se puede afirmar que los ciudadanos con alto nivel de educación también son manipulables. Sin embargo, cualquier fuerza política que quiere gobernar jamás dejará de hablar de su lucha a favor de los intereses populares.

acercarse mejor a ella reuniendo muchas miradas a través de grupos que sean verdaderos laboratorios de pensamiento. Existe una lucha ideológica permanente en cualquier sociedad y por eso se hace necesario siempre el diálogo y la confrontación de ideas. Sin embargo, la realidad empírica del desarrollo histórico nos ha llevado a la creación de los llamados *think tank,* que han sido impulsados con grandes recursos económicos de gobiernos y de grupos privados, lo cual ha hecho que la búsqueda de la verdad haya sido cooptada por visiones de intelectuales que impulsan, por ejemplo, desde hace varias décadas el pensamiento neoliberal. Desde estas experiencias, una de las grandes preguntas se centra en si realmente nos hemos estado acercando a un verdadero conocimiento científico o a proyectos ideológico-políticos encaminados solamente a favorecer a los grandes grupos de poder económico. Se hace necesario implementar un pensamiento crítico, que solamente se puede ir logrando a través de una democracia deliberativa.

Nos encontramos, entonces, con un gran debate en donde en ocasiones vemos la absurda pretensión de que la ciencia es neutra cuando en realidad siempre la encontramos utilizada para favorecer determinados intereses, porque siempre estamos inmersos en relaciones de poder. Hay investigadores o periodistas que se inscriben en profundizar en cualquier tema con tal de que haya buen financiamiento. Los grandes *think tanks* en el mundo entero han recibido grandes recursos con el encargo de promover explícitamente los principios que rigen el actual modelo neoliberal del capitalismo con la intención de que se implementen políticas públicas de libre comercio, privatizaciones y recorte del gasto social. Entran luego también en escena los grandes medios de comunicación de Occidente que difunden predominantemente los análisis sobre la maldad del socialismo, sobre lo terrible del populismo de los gobiernos progresistas, sobre la decadencia del modelo de Rusia, sobre el autoritarismo del gobierno chino a pesar de sus grandes logros económicos, centrando todo en los valores del mundo occidental. Quieren revestir todas estas posiciones con la imagen de un pensamiento científico. Lo cierto es que ciencia y poder están muy interrelacionados.

Dentro de los grandes problemas y conflictos del mundo contemporáneo se debaten diferentes interpretaciones, y cualquier ciudadano se pregunta siempre en dónde está la verdad. Por ello, ha aparecido con fuerza en las últimas décadas ese concepto de posverdad, porque el de-

bate ideológico invade el mundo académico y el pensamiento de los ciudadanos en cualquier parte del mundo, especialmente en un mundo democrático, en el que importa mucho la posición de la población para que expresen con su voto sobre determinadas opciones políticas. El debate se traslada a los medios masivos de comunicación que influyen tanto en la población como en las redes sociales, que son también una realidad permanente de debate y confrontación ideológica.

En todos lados se busca hacer prevalecer una supuesta verdad sin importar a veces que corresponda o no a los hechos reales. Estamos en ocasiones caminando hacia el mundo de la posverdad, en el que importa más lo que prevalece en una creencia general que lo que realmente puede estar sucediendo en el mundo y el rumbo que está tomando. Los grandes medios de comunicación y las redes sociales quieren hacer prevalecer una visión particular en el imaginario de los ciudadanos para llevarlos a posiciones políticas determinadas.

Volviendo directamente al tema de la democracia, que es lo que ha dado título a este escrito, tenemos que enfatizar que fue algo simplista y falsa la tesis enunciada en la década de los 80 del siglo XX por Enrique Krauze con el concepto de una *democracia sin adjetivos*, donde señalaba que no había que pedirle más que la elección de los dirigentes gubernamentales, con lo cual retomaba la tesis ya enunciada por Schumpeter. Sin embargo, hoy se debate con mucho fundamento todo lo que puede significar el modelo democrático: no solamente elecciones limpias sino también mejores políticas públicas, repartición de la riqueza social, control de la delincuencia y de la violencia, lucha eficaz contra la corrupción, respeto a la libertad de expresión, etcétera. La pregunta de Touraine (2001) con su libro *¿Qué es la democracia?* sigue en un debate abierto que será duradero y polémico. En nuestro caso, hemos querido enfatizar muchas luces y sombras tanto en la democracia de la Antigua Grecia como en el resurgimiento del debate del siglo XVII, cuando Spinoza resucitó el concepto en un clima de intolerancia, planteando como elemento fundamental la libertad de pensar y de expresarse tanto en el ámbito religioso como en la política.

Con esta perspectiva, nuestra propuesta recupera el concepto de *democracia deliberativa* difundido por Habermas, en el que el diálogo y discusión entre los ciudadanos juega un papel fundamental, a pesar de que pueda ser utilizado solo en sectores minoritarios de la población.

El tema se puede seguir enriqueciendo de muchas maneras, como por ejemplo, con la inspiradora teoría sobre la *poliarquía* de Robert Dahl (1956, 1971), en la que más que insistir en la soberanía popular y en una democracia ideal, el enfoque se centra en la realidad empírica de todos los grupos en pugna que existen en una sociedad y que se distribuyen el poder. Las organizaciones políticas diversas siguen existiendo en las democracias occidentales del siglo xx con un gran nivel de competencia. Aunque puede existir la hegemonía, la realidad de la poliarquía se muestra sobre todo en el derecho a participar con múltiples actividades de debate público. La democracia la va definiendo no solo con elecciones periódicas sino también con la libertad de expresión y el debate, con el ejercicio de cargos públicos en el gobierno, con la existencia de organizaciones autónomas dentro de la sociedad. Todo este planteamiento de múltiples poderes en una *poliarquía*[160] –opuesto claramente a oligarquía– complementa el tema de la democracia deliberativa.

Actualmente, parece que todo se ha centrado en los debates electorales de cada país, donde toda la perspectiva se centra en la mercadotecnia política: no se trata ya de la bondad o maldad de los programas de los candidatos de determinados partidos sino de denigrar a los contrarios y explotar el sentimiento ciudadano a favor o en contra de los opositores. Se trata de hacer prevalecer la posverdad que ciertos grupos quieren hacer prevalecer en la población sin importar los datos objetivos de lo que ocurre en la realidad histórica.

Es interesante tomar en cuenta el texto de Steven Forti (2021), quien nos señala que en el siglo xxi es la derecha y la extrema derecha quienes han estado utilizando de manera preponderante esos discursos de posverdad asociados frecuentemente a los *fake news* –como sucedió específicamente en el 2016 en Inglaterra y Estados Unidos– para presentarse en el marco de la democracia moderna como una corriente de pensamiento sustentada con el peso de un pensamiento académico conservador e interviniendo abiertamente con su ideología en las redes sociales.

160 Esto es algo propio de las sociedades democráticas contemporáneas: los diferentes grupos de poder, con apoyo de sectores de la población, están representados en el gobierno y debaten continuamente la política pública y, con ello, logran un equilibrio que otorga estabilidad a una sociedad. "A medida que el sistema se hace más competitivo o más representativo, los políticos buscan el apoyo de los grupos que van ganando acceso a la vida política, y responden de maneras muy diversas a las nuevas oportunidades de participación y debate público" (Dahl, 1971, p. 31).

Este tema de la búsqueda de la verdad, posverdad y paparucha es lo que aquí hemos añadido a la problemática del pensamiento de Spinoza, en donde ni siquiera el pensamiento científico nos puede garantizar un acercamiento objetivo seguro. La misma ciencia nunca ha sido neutral porque los grandes avances científicos han sido aprovechados por grupos de poder económico y político para sus propios intereses.

De cualquier manera, haciendo uso de la libertad de pensamiento en el marco de las democracias modernas, antes de expresar nuestros pensamientos para ganar consensos de opinión, es necesario seguir utilizando la razón para fundamentar las ideas. Además, hay que seguir impulsando los grandes laboratorios de reflexión académica en equipos de trabajo, pero sin supeditarlos a una línea de pensamiento único; a pesar de los grandes financiamientos que puedan percibir de gobiernos e instituciones privadas, se debe mantener una línea de pluralidad y de pensamiento crítico.

Sabemos que el tema de la verdad y la posverdad debe permanecer siempre como un continuo debate porque la búsqueda de lo que sucede en los hechos reales de una sociedad debe ser la guía permanente de un análisis científico más allá de lo que puedan estar difundiendo los medios masivos de comunicación, las redes sociales y los centros de investigación que se han puesto al servicio de intereses minoritarios. El exceso de información en nuestro mundo contemporáneo y la persistencia de la posverdad como visión de la realidad más allá de lo que ocurre en los hechos históricos puede llevar en muchas ocasiones a la confusión o a la desesperanza para encontrar la verdad: se puede dejar de creer en todo y alejarse de la política.

A pesar de las virtudes que puedan tener corrientes como el epicureismo (búsqueda del placer personal corporal y espiritual) y del estoicismo (fortalecimiento de un espíritu individual de resiliencia frente a los problemas que nos afectan), lo negativo de ellas es cuando nos llevan a un individualismo extremo centrado solamente en el *yo*, olvidándose de los problemas históricos del mundo real y refugiándose solamente en la energía personal y en la meditación. No es que estos elementos sean perjudiciales para el ser humano; tienen muchos aspectos positivos para la superación individual, pero ante la confusión de verdad y posverdad y la interpretación confusa de los hechos sobre el acontecer en la sociedad, no puede uno esconderse y aislarse en el solipsismo.

Nuestra apuesta se centra en acciones sociales y líneas de pensamiento de análisis sobre el tiempo presente para trabajar en equipo a través del diálogo y avanzar hacia mejores propuestas sociales y hacia nuevos conocimientos, pero poniéndolos al servicio de los intereses de las mayorías. La tradición milenaria de la sociedad nos ha dejado multitud de aciertos y errores, y por ello, analizar nuestra historia hacia atrás nos ayuda a contemplar y vivir mejor el presente con todos los proyectos que aún nos quedan para construir una mejor democracia.

Finalmente, nuestra insistencia fundamental ha sido añadir, de manera semejante a lo que mencionábamos al principio sobre las tres virtudes fundamentales de la democracia griega: el λόγος (la razón, la palabra), la παρρησία (hablar con franqueza) y la Φρόνησις (la prudencia y la mesura), la visión de Spinoza sobre otros tres conceptos que pueden ser correspondientes de alguna manera y también necesarios en nuestra vida democrática: la *ratio*, la *libertas* y el imperativo usado por el filósofo en su correspondencia como *caute*.

Le damos una gran importancia al pensar racional del ser humano con esa palabra latina *ratio*, pues queremos retomar el impulso del pensamiento racional del siglo xvii cuando Spinoza cuestionaba las verdades de los dogmas católicos y judíos extraídos de la Escritura y cuando, fundamentado en la razón, proponía el modelo de la democracia como la mejor forma de gobierno. Aquí mismo, sabiendo como Spinoza que el espíritu y el cuerpo del ser humano están en la misma persona, no hay desprecio del sentimiento o de las pasiones, sino que solamente se trata de aprovechar aquellas que están enfocadas para el bien común de la sociedad y de evitar aquellas que nos llevan a la tristeza, la violencia, el odio, la venganza y el solipsismo. Pensar, reflexionar, crear conocimientos, tener pensamiento crítico son prioridades para los ciudadanos en nuestras sociedades contemporáneas, aunque hay que reconocer que todos nosotros y el pueblo en general podemos estar influidos por las pasiones negativas de un individualismo e intereses de grupo que pueden causar caos y anarquía social.

El segundo elemento es ese anhelo de libertad en una sociedad democrática a través del concepto griego de ἐλευθερία y latino de *libertas*. Teniendo en cuenta los distintos énfasis que le podemos dar a la palabra, al recordar las diferencias enfatizadas por Benjamin Constant e Isaiah Berlin, por un lado, hemos querido enfatizar la posibilidad de

pensar sin ataduras y poder expresar nuestras ideas ante las autoridades y ante la sociedad en general, con la gran dificultad de encontrarnos en el siglo xxi en una era de excesiva información. En el siglo xvii, cuando todavía perduraba la intolerancia de la contrarreforma católica, pero incluso, en el protestantismo y la religión judía, la libertad de expresión de ideas y la crítica de los dogmatismos eran una necesidad para transitar hacia modelos sociales diferentes al absolutismo, pero implicaba muchos riesgos. Sin embargo, aunque en muchos países ya se haya evolucionado hacia modelos de liberalismo democrático, el postulado de la libertad permanece porque siempre hay que atreverse a expresar nuestras ideas tanto en las esferas gubernamentales como en los medios de comunicación y redes sociales utilizando la parresia. No hay que temerle al debate ideológico porque la política pública tiene que decidirse también con los ciudadanos que hablan y participan. Tampoco hay que ser idealistas en relación a la libertad en democracia porque las circunstancias de la vida siempre nos envuelven muchas veces y se convierten en impedimentos de nuestro desarrollo. Por eso señala Bauman que "nuestra libertad nunca es completa" (Toro, 2023),[161] porque hay condiciones estructurales y circunstancias específicas que nos impiden hacer todo lo que anhelamos, puesto que vivimos en un mundo hostil y cambiante, o como insiste el mismo autor, estamos en una sociedad líquida que en realidad es una modernidad privatizada y porque todavía persiste esa situación del *homo homini lupus* de Hobbes en su *Leviathan*. Ello, sin embargo, no nos puede impedir ser felices y seguir obrando acorde a los principios del bien común, porque podemos aspirar a permanecer en la seguridad ontológica[162] que ha propuesto Giddens (2002) como una dialéctica entre el individuo y la sociedad a través de nuestras propias convicciones.

Estos dos elementos, la *libertas* y la *ratio,* son los que caracterizan particularmente el pensamiento de Spinoza en la obra de Scoffield

161 Las palabras de Zygmunt Bauman señalan una realidad de constante cambio y negociación donde nuestra libertad siempre se alterna con dependencia de otros por acciones que no siempre controlamos (Toro, 2023).

162 Es muy interesante el libro de A. Giddens (1991) *Modernidad e identidad del yo*, cuando aborda precisamente la posición del *yo* ante los cambios ingentes del mundo en que vivimos, con su propuesta de *seguridad ontológica*. Ante una situación generalizada de inestabilidad y caos, es posible que el sujeto, a través de una racionalidad personal, pueda llegar a una construcción de estar con estabilidad individual y con un proyecto frente al mundo.

(2023) titulada *Baruch Spinoza: Unveiling the Philosopher of Freedom and Reason*. La razón y la libertad fueron los dos grandes postulados y anhelos del filósofo, y ambos encuentran su sentido en el modelo democrático que postulaba en el siglo XVII.

Sin embargo, también insistimos, por último, en el verbo imperativo que, dentro de su firma final, utilizaba siempre Spinoza en sus cartas: *caute*. Se trata de una cualidad que guarda cierta equivalencia con la Φρόνησις de los griegos, como algo inherente al *phrónimos*, el hombre sensato y reflexivo, una virtud explicada sobre todo en la *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles. El mundo de la democracia no ha significado el fin de la violencia ni de la represión ideológica pero sí ha mostrado la incursión en un grandioso mundo de comunicación en donde nadie sabe con certeza quién puede tener la verdad, aunque todos afirman tenerla. Esa prudencia se dirige tanto al pensamiento reflexivo que siempre debemos tener ante quienes nos quieren imponer una verdad absoluta como ante la elección de los lugares y momentos adecuados para expresar nuestra palabra.[163] No solo hay que tener sabiduría sino también capacidad para saber dónde y cuándo utilizarla. Por ello, al utilizar la parresia no hay que ser un desbocado y hablar sin importar el tiempo y el lugar, como bien lo recuerda Konstan (2012):

> Un aforismo atribuido a Demócrito dice lo siguiente: la parresía es intrínseca a la libertad: la dificultad radica en tener un diagnóstico del momento adecuado (καιρός). Uno debe ser muy cuidadoso para no hablarle con claridad a un amigo cuando hay otros presentes y modificar el criticismo con alabanzas debidas. Todo depende del tacto (p. 2).

Ante tanta gente decepcionada de la política porque ya no quieren creer en las promesas de nadie, tenemos el deber de seguir en un debate público para continuar convenciendo a las élites y a las multitudes de que

163 Dice Valenzuela Cardona (2014) que las dos grandes virtudes que "exigen un razonamiento discursivo son fundamentalmente dos: la sabiduría y la prudencia" (p. 35). Hay que recordar que Spinoza publicó de manera anónima su *TTP* para evitar condenas como las que pesaron con la publicación de su amigo Koerbagh y, posteriormente, impidió la publicación de su *Ética* en sus últimos años por el rumor extendido por las autoridades judías de que se trataba de un contenido que promovía y divulgaba el ateísmo.

la sociedad democrática funcionará mucho mejor con la participación de aquellos que tienen un pensamiento propio con críticas y propuestas.

Tanto en los tiempos de la Grecia antigua como en la época moderna hemos constatado que en el modelo democrático existen muchos errores y sombras que lo degradan en su funcionamiento práctico; sin embargo, en este libro hemos querido enfatizar más las luces que proyecta para la construcción de una sociedad con el uso de una razón y una sabiduría emancipadora en beneficio de las mayorías, en donde es muy importante ciertamente la libertad de expresión, pero también lo es en el tiempo contemporáneo la búsqueda de una verdad consensual.

En el mismo sentido, por la búsqueda de una democracia deliberativa para una sociedad más participativa, podemos recordar también la propuesta de Eduardo Galeano sobre la utopía. Ella puede convertirse en un objeto de alienación que nos desprende de la realidad empírica del presente, pero ella misma también es un motor que nos sirve para caminar en una dirección deseada. "La utopía está en el horizonte: camino dos pasos, ella se aleja dos pasos y el horizonte se aleja diez pasos más allá. Entonces, ¿para qué sirve la utopía? Sirve para eso: para caminar" (Galeano, citado en Chile, 2013, p. 4). Nuestro caminar pretende resaltar los aciertos de los procesos democráticos y evitar en la medida de lo posible sus errores históricos sin dejar de ver el modelo como algo siempre por construir. En esta tarea, la *ratio* como razón y pensar reflexivo, la *libertas* como capacidad de pensar y expresar nuestras ideas sin ataduras y el *caute o phrónesis* como inteligencia práctica para saber cuándo y dónde aplicarla pueden ser nuestros principales instrumentos para el debate ideológico en la construcción de una mejor sociedad.

REFERENCIAS

Aguilar, L. F. (2010). *Gobernanza: El nuevo proceso de gobernar.* Fundación Friedrich Naumann para la Libertad. Proyecto México.

Albiac, G. (2018). *La Sinagoga Vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, 3ª reimpresión. Editorial Tecnos.

Alcántara Ferrer, S. A. (2012). *Orígenes de la antropología científica. Del mito a la ciencia en el pensamiento de los griegos*. El Colegio de Jalisco.

Althusius, J. (1995). *Politica. Unabridged translation of Politics Methodically Set Forth and Illustrated with Sacred and Profane Examples*. Liberty Fund, Inc.

Anderson, P. (1999). *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, 23ª ed. Siglo xxi Editores.

Angoso, R. (2023, 15 de marzo). La increible historia de Sabbatai Zevi. Primera 1. *Asociación Israelita para el Interior*. Consultada el 7 de mayo de 2024 en https://futuro.aiponline.com.ar/2023/03/15/la-increible-historia-de-sabbatai-zevi-parte-i/

-----. (2023, 17 de marzo). La increible historia de Sabbatai Zevi- 2da parte. *Aurora Israel*. Consultada el 7 de mayo de 2024 en https://aurora-israel.co.il/la-increible-historia-de-sabbatai-zevi-2da-parte/

Araújo Silva, R. G. de (2012). Fiat veritas et pereat mundus: consideraçôes entre política e verdade. *Kalagatos*. *Revista de Filosofia, 9*(18), pp. 169-187. https://doi.org/10.23845/kalagatos.v9i18.6038

Arendt, H. (2008). *Sobre la Revolución*. Alianza Editorial.

-----. (2017). *Verdad y mentira en política.* Traducción de R. Ramos Fontecoba. Editorial Página Indómita.

-----. (2019, 29 de noviembre). Verdad y política. *Bloghemia*. Consultada el 3 de mayo de 2024 en https://www.bloghemia.com/2019/11/verdad-y-politica-hanna-arendt.html

Aristóteles (1993). *La Política*. Espasa-Calpe Mexicana.

-----. (1995). *La constitución de los atenienses* . Trad. Alberto Bernabe. Abada.

Balot, R. (2009). The Freedom to Rule: Athenian Imperialism and Democratic Masculinity. En D. Tabachnick y T. Koivukoski (Eds.), *Enduring Empire: Ancient Lesson for Global Politics* (pp. 54-68). Toronto University Press.

Barranco, M. I. (2011). Solón, Eunomia: un programa de gobierno. *Revista Stylos,* (20). Universidad Católica de Argentina. http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/solon-eunomia-programa-gobierno.pdf

Becherand, J. (1667). *Relation de la véritable Imposture du faux Messie des Juifs. Nommé Sabbatay Sevi Juif natif de Smyrne maintenant nommé Achis Mehemet Aga, Turc, portier du Serrail du grand Seigneur*. Chez Michel Chastel.

Bejan, T. M. (2019). Two concepts of Freedom (of Speech). *Proceedings of the American Philosophical Society, 163*(2), pp. 95-107. https://doi.org/10.1353/pro.2019.a914692

Belardinelli, S. (1991). La teoría consensual de la verdad de Jürgen Habermas. *Revista Anuario Filosófico,* (24), pp. 115-123. https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/2322/1/02.%20Sergio%20Belardinelli.%20La%20Teor%C3%ADa%20Consensual%20de%20La%20Verdad%20de%20Jürgen%20Habermas.pdf

Beltrán, M. (2023). Spinoza y la intolerancia de la Holanda del XVII. *Fragmentos de Filosofía, 3*, pp. 23-39. https://institucional.us.es/revistas/fragmentos/3/ART%202.pdf

Bennett, J. (1990). *Un estudio de la Ética de Spinoza*. Fondo de Cultura Económica.

Berlin, I. (1969). *Four Essays on Liberty.* Oxford University Press.

Bessette, J. M. (1980). Deliberative democracy: the majority principle in republican government. En R. A. Goldwin y W. A. Schambra (Eds), *How democratic is the constitution?* (pp. 102-116). American Enterprise Institute for Public Policy Research.

Biblia de Jerusalén (1972). Libro del Éxodo. 3ª. Edición en Febrero 1972. Editorial Española Descclée de Brouwer.

Blázquez Martínez, J. M. (2005). *Una gran tiranía con base social en la Atenas del siglo* VI *antes de Cristo: los Pisistratidas*. Biblioteca virtual Miguel de Cervantes. Consultada el 30 de abril de 2024 en https://www.cervantesvirtual.com/obra/una-gran-tirana-con-base-social-en-la-atenas-del-siglo-vi-antes-de-cristo---los-pisistrtidas-0/

Bloch, E. (1972). *Philosophie de la Renaissance*. Petite Bibliotèque Payot.

Borón, A. A. (Comp.) (2000). *La filosofía política clásica. De la antigüedad al renacimiento*. CLACSO-Eudeba (Editorial Universitaria de Buenos Aires).

Bottazzi, T., Bressan, R., Flores, P., Maffei, A. L., Paul, A., Querejeta, G. y Reale Marcela, S. J. (2019). *El Desafío de la Interdisciplinariedad en la Investigación*. *La ciencia y el tiempo*. Ediciones de la Universidad Nacional de General Sarmiento.

Braicovich, R. S. (2017). La parrhēsía en Filodemo de Gadara: ¿vergüenza o razones? *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, *5*(8), pp. 59-74. http://hdl.handle.net/11336/208412

Broyelle, C. (1974). *La mitad del cielo. El movimiento de liberación de las mujeres en la China revolucionaria.* Siglo xxi.

Busine, A. (2002). Les Sept Sages de la Grèce Antique. Transmission et utilisation d'un patrimoine légendaire d 'Hérodote à Plutarque. *Revue des Études Anciennes, 105*(1), pp. 315-316.

Camus, A. (1942). *Le mythe de Sisyfe.* Les Classiques des Sciences Sociales. Consultada el 23 de mayo de 2024 en https://www.anthropomada.com/bibliotheque/CAMUS-Le-mythe-de-sisyphe.pdf

Carledge, P. (2007). Democracy, Origins of: Contribution to Debate. En K. Raaflaub, J. Ober y R. Wallace (Eds.), *Origins of Democracy in Ancient Greece* (pp. 155-169). University of California Press.

Carmona, C. (2019). *Wittgenstein. La consciencia del límite*. Bonalletra Alcompaz. S.L.

Carvajal, G. (2022, 7 de abril). La táctica política inventada por el ateniense Tucídides en el siglo v a.C. que se sigue utilizando en todo el mundo. *La Brújula Verde.* Consultada el 30 de abril de 2024 en https://www.labrujulaverde.com/2022/04/la-tactica-politica-inventada-por-el-ateniense-tucidides-en-el-siglo-v-a-c-que-se-sigue-utilizando-en-todo-el-mundo

Castells, M. (2000). *La era de la información.* Siglo xxi.

Castoriadis, C. (1994). La democracia como procedimiento y como régimen. Ponencia en el Encuentro Internacional La estrategia democrática. Roma, febrero 1994.

Chicot, M. (2017). *El asesinato de Sócrates.* Planeta.

Chile (2013). *La utopía, un mundo posible de construir.* Ministerio de Educación. Gobierno de Chile.

Colangello, M. V. (2021). La mentira dijo la verdad... *Narcisismo Patológico, Psicopatía en el Perú.* Consultada el 19 de junio de 2024 en https://narcisismoenespanol.quora.com/La-mentira-le-dijo-a-la-verdad-Vamos-a-darnos-un-ba%C3%B1o-juntos-el-agua-del-pozo-es-muy-agradable-La-Verdad-todav%C3%ADa-s

Colerus, J. (1705). Breve, pero fidedigna biografía de Benedictos de Spinoza, redactada a partir de documentos auténticos y de testimonios orales de personas que aún viven, por Colerus, predicador alemán de la comunidad luterana de La Haya. J. Lindenberg. Consultada el 26 de junio de 2024 en https://vdocuments.mx/colerus-biografia-de- spinoza-1705.html?page=4

Constant, B. (1819). *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes.* Discurso pronunciado en el Ateneo Royal de París. Consultada el 30 de abril de 2024 en https://www.institutcoppet.org/wp-content/uploads/2015/01/7.-CONSTANT-Benjamin-De-la-liberte-des-Anciens-comparee-a-celle-des-Modernes.pdf

Crouch, C. (2004). *La posdemocracia*. Editorial Taurus.

Costa, U. da (1640). *Exemplar humanae vitae (Modelo de vida humana).* Consultada el 7 de mayo de 2024 en https://dokumen.tips/documents/modelo-de-vida-humana-exemplar-humanae-vitae-uriel-acostapdf.html?page=21

Coulanges, F. de (2002). *La Ciudad Antigua*, 5ª reimpresión. Panamericana Editorial.

Dahl, R. A. (1956). *A preface to Democratic Theory.* The University of Chicago Press.

-----. (1971). *Poliarchy. Participation and Oposition.* Yale University Press.

Dewey, J. (1929). *The quest for certainty*. *A study of the relation of knowledge & action.* J.J. Little and Ives Company.

Díaz López, L. (2017). Piedad y Prosperidad. Una lectura de la *Elegía de las Musas* de Solón. *Revista Logos. Anales del Seminario de Metafísica,* (50), pp. 83-104.

Dionisio Lozano, M. F. y Delgado Rubio, E. (2020). La epimeleia y la parrhesía*:* un estilo de existencia, un decir verdadero. Resistencia y ejercicio de la libertad en nuestra actualidad. *Tópicos. Revista de Filosofía,* (59), pp. 195-2017. https://doi.org/10.21555/top.v0i59.1107

Dión de Prusa (1988). *Discursos*. Traduccion, introducción y notas de Gaspar Morocho Gallo. Gredos.

Dumas, A. (2014). *El tulipán negro.* Editorial STAUDEG.

El atroz linchamiento de los hermanos De Witt (2018, 20 de agosto). *Corresponsal en la Historia.* Consultada el 7 de mayo de 2024 en http://corresponsalenlahistoria.blogspot.com/2015/08/el-atroz-linchamiento-de-los-hermanos.html

El número de periodistas asesinados creció un 50% (2012, 16 de enero). *Noticias ONU.* https://news.un.org/es/story/2023/01/1517942

Engels, J. (2010). *Los Siete Sabios de Grecia. Vidas, Enseñanzas y Leyendas.* Crítica. Consultada el 29 de abril de 2024 en https://www.academia.edu/36490017/Los_siete_sabios_de_Grecia_Vidas_enseñanzas_y_leyendas_Johannes_Engels_pdf

Escalante Gonzalbo, F. (2015). *Historia mínima del neoliberalismo*. El Colegio de México.

Eurípides (1995). *Suplicantes.* Gredos.
Fariza, I. (2011, 11 de octubre). El Nobel de Economía premia la tesis que rebate los efectos negativos de subir el salario mínimo. *El País.* Consultada el 22 de mayo de 2024 en https://elpais.com/economia/2021-10-11/david-card-joshua-d-angrist-y-guido-w-imbens-ganan-el-premio-nobel-de-economia-2021.html
Feldmann, R. (2003). Mesianismo y milenarismo desde la perspectiva judía. *Teología y Vida, 44*(2-3), pp. 155-166. http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492003000200002
Fermandois, J. (2000). Isaiah Berlin, la libertad compleja. *Revista Estudios Públicos*, (80), pp. 311-342.
Feyerabend, P. (1989). *Adieu la Raison.* Éditions du Seuil.
-----. (1992). *Adiós a la razón.* Editorial Tecnos.
Fischer, K. y Plehwe, D. (2013). Redes de *Think Tanks* e intelectuales de derecha en América latina. *Revista Nueva Sociedad*, (245).
Forster, D. (2023). Wahrheit in Wittgensteins Spätphilosophie. *Wittgenstein-Studien, 14*(1), pp. 59-93. https://doi.org/10.1515/witt-2023-0005
Forti, S. (2021). *Extrema Derecha 2.0 ¿Qué es y cómo combatirla?* Siglo XXI.
Foucault, M. (2004). *Discurso y verdad en la Antigua Grecia.* Paidós-Universidad Autónoma de Barcelona.
-----. (2008). Le courage de la vérité : l'ascète, le révolutionnaire et l'artiste. *Esprit*, (12), pp. 51-60.
-----. (2009). *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres* II. Cours au Collège de France 1984. Éditions du Seuil.
Frankfurt, H. G. (2013). *Sobre la charlatanería (On Bullshit) y Sobre la verdad*. Paidós. Consultada el 2 de mayo de 2024 en https://pladlibroscl0.cdnstatics.com/libros_contenido_extra/28/27386_Sobre%20la%20charlataneria%20On%20Bullshit.pdf
Frazer, J. (1981). *La rama dorada. Magia y religión*, 8ª reimp. Fondo de Cultura Económica.
Gallego, J. (2003). *Democracia en tiempos de tragedia: asamblea ateniense y subjetividad política*. Miño y Dávila.
-----. (2011a). Atenas, entre el Krátos y la Arkhè: el lenguaje de la de hegemonía y el agotamiento de la democracia. En J. M. Cortés Copete, E. Muñiz Grijalvo y R. Gordillo Herváz (Coords.) *Grecia ante los Imperios: V Reunión de Historiadores del Mundo Griego* (pp. 155-166). Secretaría de publicaciones Universidad de Sevilla.
-----. (2011b). La asamblea ateniense y el problema del Estado. Instauración y agotamiento de una subjetividad política. En M. Campagno, J. Gallego

y C. G. García Mac Gaw (Comps.), *El Estado en el mediterráneo antiguo: Egipto, Grecia, Roma* (pp. 181-222). Miño y Dávila.

Garber, D. (2007). Reflexiones en torno a *Sobre la certeza* de Wittgenstein: fundacionalismo, conocimiento y certeza. *Revista de Filosofía*, *25*(57). https://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-11712007000300001

García Cataldo, H. (2003). La Constitución de Atenas, de Aristóteles. *Byzantion Nea Hellás*, (22), pp. 31-51. https://byzantion.uchile.cl/index.php/RBNH/article/view/48793

-----. (2016). El Solón de Aristóteles en la Constitución de los atenienses. *Byzantion Nea Hellás*, (36), pp. 44-62. http://dx.doi.org/10.4067/S0718-84712017000100044

García, J. (2021). *El Rebaño. Cómo Occidente ha sucumbido a la tiranía ideológica*. La Esfera de los Libros.

García Gual, C. (1998). *Antología de la poesía lírica griega. Siglos* VII-IV *a.C,* 6ª reimpresión. Selección, prólogo y traducción de Carlos García Gual. Alianza Editorial.

Gascón, D. (2022, 1 de septiembre). La defensa de Spinoza del pensamiento libre, la investigación científica y la libertad de expresión es tan importante ahora como en el siglo XVII. Entrevista a Ian Buruma. *Letras Libres.* Consultada el 22 de mayo de 2024 en https://letraslibres.com/revista/la-defensa-de-spinoza-del-pensamiento-libre-la-investigacion-cientifica-y-la-libertad-de-expresion-es-tan-importante-ahora-como-en-el-siglo-xvii-entrevista-a-ian-buruma/

Gelderen, M. van y Skinner, Q. (Eds.) (2002). *Republicanism. A Shared European Heritage. Volume I: Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe.* Cambridge University Press.

-----. (2002). *Republicanism. A Shared European Heritage. Volume II: The Values of Republicanism in Early Modern Europe.* Cambridge University Press.

Giddens, A. (1991). *Modernidad e identidad del yo*. Ediciones Península.

-----., Turner, J., Alexander, J. C., Homans, G. C., Joas, H., Münch, R., Turner, J. H, Giddens, A., Heritage, J. C., Cohén, I. J., Wallerstein, I., Miliband, R. Honneth, A. y Wilson, Th. P. (2001). *La teoría social hoy*, 3ª reimp. Alianza Universidad.

Gigon, O.(1945). *Der Ursprung der Griechischen Philosophie. Von Hesiod bis Parmenides.* Benno Schwabe & Co. Verlag.

Gil Fernández, L. (2009). *Sobre la democracia ateniense*. Libros Dykinson.

Giovanni López: "Justicia para Giovanni", el caso de brutalidad policial que conmociona a México (2020, 5 de junio). *BBC News*. https://www.bbc.com/mundo/noticias-52935685

Godoy Arcaya, Ó. (2003). Antología del *Defensor de la Paz,* de Marsilio de Padua. *Revista Estudios Públicos*, (90), pp. 335-445.

González Casanova, P. (2004). *Las nuevas ciencias y las humanidades.* Editorial Anthropos.

Grondona, M. (2000). *Historia de la democracia.* Documento de trabajo no. 175. Departamento de Ciencias Políticas, Universidad del CEMA.

Gschnitzer, F. (1987). *Historia Social de Grecia*. *Desde el período micénico hasta el final de la época clásica*. Traducido por Fco. Javier Fernández Nieto. Ediciones AKAL.

Gustafsson, A. (2023, 8 de agosto). "Was Ancient Athens Really a Democracy?" *The Collector*. Consultada el 20 de junio de 2024 en https://www.thecollector.com/was-ancient-athens-really-a-democracy/

Habermas, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa.* Traducción de José María Cotarelo. Ediciones Península.

-----. (1999). *Teoría de la Acción comunicativa I. Racionalidad de la Acción y Racionalización Social.* Taurus Ediciones-Grupo Santillana.

Haidar, J. (2018). Las falacias de la posverdad: desde la complejidad y la transdisciplinariedad. *Oxímora, Revista internacional de Ética y Política*, (13), pp. 1-16. https://doi.org/10.1344/oxi.2018.i13.22330

Hamilton, E. (2002). *El camino de los griegos.* Trad. Juan José Utrilla. Primera edición en castellano. Turner-Fondo de Cultura Económica.

Heisterbacensis, C. (1851). *Dialogus Miraculorum*. Edición de Josephus Strange; volumen primum. Coloniae, Bonnae et Bruselles. Consultada el 6 de mayo de 2024 en https://books.google.es/books?id=2KdFAAAAIAAJ&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false

Henningsen, G. (2014). La Inquisición y las brujas. *eHumanista*: *Journal of Iberian Studies, 26*, pp. 133-152.

Heródoto (2006). *Historias*. Trad. de Bartolomé Pou S.J. eBooks Brasil.

Hesíodo (1990). *Teogonía. Los trabajos y los días. El escudo de Heracles*. Editorial Porrúa.

Homero (1999). *Himnos*. Edicomunicación.

-----. (2000). *Obras Selectas. La Ilíada; La Odisea*. Edimat Libros.

Hubeñák, F. (2008). Hacia una "basileia" romana: el caso de Dión de Prusa. *Polis. Revista de Ideas y Formas Políticas de la Antigüedad,* (20), pp. 73-87. http://hdl.handle.net/10017/9403

Hussey, E. (1972). *The Presocratics*. Hacket Publishing Company, Inc.

Israel, J. I. (2023). *Spinoza, life and legacy*. Oxford University Press.

Iturrieta, Pablo M. (2022). *Las Mentiras que te cuentan, Las Verdades que te ocultan*. Primera edición. Metanoia Press.

Jacobs, J. (1906). *The Jewish Encyclopedia. A guide to its contents and aid to its use*. Jacobs, D. Litt, Revising Editor. Funk and Wagnalls Company.
Jaquet, Ch. (2008). *Spinoza o la Prudencia.* Ttinta Limón Ediciones.
Kaminsky, G. (1990). *La política de las pasiones.* Ediciones Gedisa Mexicana.
Kapuscinski, R. (2006). *Viajes con Herodoto*. Anagrama.
Keyt, D. y Miller, F. (2009). Ancient Greek Political Thougth. En G. F. Gaus y Ch. Kukathas, *Handbook of Political Theory*. Sage Publications Ltd.
King Dávalos, P. (2013). El estatus de la noción de certeza en Wittgenstein. *Revista* PRAXIS, (70), pp. 31-51. https://doi.org/10.15359/praxis.70.2
Koerbagh, A. (2011). *A Light Shining in Dark Places, to Illuminate the Main Questions of Theology and Religion*. Ed. y traducido por Michiel Wielema. Brill.
Konstan, D. (2009). Cosmopolitan Traditions. En R. K. Balot (Ed.), *A companion to Greek and Political Thought* (pp. 473-484). Blackwell Publishing Ltd.
-----. (2012). The two faces of Parrêsia: Free Speech and Self-Expression in Ancient Greece. *Antichthon*, (46), pp. 1-13. http://dx.doi.org/10.1017/S0066477400000125
-----. (2015). "Reading the Past (On Comparison)". En D. Hammer (Ed.), *A companion to Greek Democracy and the Roman Republic* (pp. 8-20). Wiley Blackwell.
-----. (2021). Motivations and Justifications. En T. S. Taylor (Ed.), *A Cultural History of Genocide in the Ancient World* (pp. 51-71), Volume 1. Bloomsbury Academic.
Kreider, D. (1973). *Isonomia: The Greek idea of freedom*. Graduate Student Theses. University of Montana.
Kristof, N. D. y Wudunn, S. (2011). *La mitad del cielo*. Duomo.
Kuhn, T. S. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas.* Fondo de Cultura Económica.
Laercio, D. (2013). *Vidas de los filósofos más ilustres*. Porrúa.
Laertius, D. (1972). *Lives of eminent philosophers.* Translated by R. D. Hicks. Volume II. Books 6-10. Harvard University Press.
Lasswell, Harold D. (1968). The future of the Comparative Method. En *Comparative Politics*, vol. 1, núm. 1 (pp. 3-18). City University of New York.
Latinobarómetro 2023: la mitad de la polación en AL es indiferente a la democracia (2023, 31 de julio). *El Economista.* Consultada el 6 de mayo de 2024 en https://www.eleconomista.com.mx/politica/Latinobarometro-2023-la-mitad-de-la-poblacion-en-AL-es-indiferente-a-la-democracia-20230731-0036.html

Laurens, M. A. (2004). *Historias* de Herodoto. El encuentro entre Solón y Creso. *Espéculo. Revista de Estudios Literarios*, (26). http://www.ucm.es/info/especulo/numero26/herodoto.html

Leibniz, G. W. (1986). *Investigaciones generales sobe el análisis de las nociones y las verdades* Universidad Nacional Autónoma de México.

Lladó, A. (2021, 17 de abril). Jose Luis Martí: "Tenemos los mecanismos para una democracia más ambiciosa". *La Vanguardia.* Consultada el 23 de mayo de 2024 en https://www.lavanguardia.com/cultura/20120418/54284555764/marti-mecanismos-democracia-mas-ambiciosa.html

Llorente, J. A. (2017). La era de la posverdad: realidad vs. percepción. *Revista UNO* (17), p. 9. Consultada el 20 de junio de 2024 en https://www.revista-uno.com/wp-content/uploads/2017/03/UNO_27.pdf

Lomelí Ponce, J. (2019). Posverdad y psicopolítica. *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades*, *51*(95). https://doi.org/10.15332/21459169.4475

Loraux, N. (2008a). *La Guerra Civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía.* Ediciones Akal.

Löwy, M. (1974). Objetividad y punto de vista de clase en las ciencias sociales. En M. Löwy, C. Colliot-Thélene y Nair K., *Sobre el Método Marxista* (pp. 9-44). Editorial Grijalbo.

Maldonado, G. (2016, 4 de abril). El ostracismo, la evolución de una reforma ateniense. *Akrópolis, Historia Antigua*. Consultado el 2 de mayo de 2024 en https://akropolishistoria.wordpress.com/2016/04/04/ostracismo/

Malebranche, N. (1842). *Oevres de Malebranche. De la Recherche de la Vérité*. Charpentier, Libraire Éditeur.

Martí, J. L. (2006). *La república deliberativa: una teoría de la democracia (Filosofía y Derecho).* Marcial Pons. Ediciones jurídicas y sociales.

Maquiavelo, N. (1999). *El Príncipe*. El Aleph.

Mates, B. (1981). *Sceptical essays.* University of Chicago Press.

Mattelart, A. (2000). *Historia de la utopía planetaria. De la ciudad profética a la sociedad global.* Paidos.

Maturana, H. y Varela, F. (1972). *De Máquinas y Seres Vivos.* Editorial Universitaria.

-----. (1984). *El Árbol del Conocimiento.* Editorial Universitaria.

Medina, D. (2013). *La Biblia: no la deje al alcance de los niños.* El Colegio de Jalisco.

Medina Núñez, I. (2005). Democracia y participación ciudadana: la herencia de la cultura política griega. En R. Salazar y P. Lenguita, *Democracia emancipatoria* (pp. 13-57). Editorial Libros en Red.

-----. (2011). Significados de la política en la Grecia clásica. *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista internacional de Filosofía y Iberoamericana y Teoría Social, 16*(52), pp. 13-37.
-----. (2015). *Política, democracia y participación ciudadana: de la antigüedad a la época moderna*. Editorial Elaleph.
-----. y Verdín, J. L. (2016). Libertad y felicidad pública en las revoluciones del siglo XVIII. En Medina Núñez, I. (Coord.), *Contextualizaciones latinoamericanas: Miradas sobre el devenir de la región* (pp. 63-112). Ediciones de la Universidad de Guadalajara.
Milenio (2023, 27 de octubre). Conferencia matutina de AMLO, 27 de octubre de 2023. *YouTube.* https://www.youtube.com/watch?v=al0SMsyr8J0
Milton, J. (2009). *Aeropagítica.* Prefacio y traducción de Mario Murgía. Ediciones de la UNAM.
Mogens, H. H. (1989). *Was Athens a Democracy? Popular Rule, Liberty and Equality in Modern and Ancient Political Thought.* Munksgaard, Royal Academy of Sciences and Letters.
-----. (1991). *The Athenian democracy in the age of Demostenes. Structure, Principles and Ideology*. Translated by J. A. Crook. Basil Blackwell.
-----. (1992). The Tradition of Athenian Democracy. A.D. 1750-1990. *Greece & Rome*, vol. XXXIX, núm. 1, pp. 14-30.
-----. (1997). The ancient Athenian and the modern liberal view of liberty as a democratic ideal. En Josiah Ober and Charles Hedrick (Coords.), *Demokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern* (pp. 91-104). Princeton University Press.
-----. (2016). El juicio de Sócrates desde el punto de vista ateniense. *Universitas Philosophica, 33*(67), pp. 17-52. https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph33-67.jsva
Momigliano, A. (1973). Freedom of Speech in Antiquity. En Ph. P. Wiener (Ed.), *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, vol. 2 (pp. 252-263). Charles Scribner's Sons.
Monedero, J. C. (2012). ¿Posdemocracia? Frente al pesimismo de la nostalgia el optimismo de la desobediencia. *Revista Nueva Sociedad*, (240), pp. 68-86.
Montanari, P. (2023). Reflexiones sobre los usos de términos ambiguos: clásico, antiguo y otros afines o contrarios. En F. Castro Merrifield (Coord.), *Fronteras del pensamiento y actualidad en Latinoamérica*. Universidad Iberoamericana de la CDMX.
Moore, G. E. (1925). A Defense of the Common Sense. En J. H. Muirhead (Ed.), *Contemporary British Philosophy* (2nd series). Consultada el 21 de mayo de 2024 en https://www.ditext.com/moore/common-sense.html

Muchembled, R. (2016). *Historia del diablo. Siglos xii al xx*. Fondo de Cultura Económica.

Mulligan, G. (2013, 27 de enero). Genocide in the Ancient World. *World History Enciclopedia.* Consultada el 3 de mayo de 2024 en https://www.worldhistory.org/article/485/genocide-in-the-ancient-world/

Muñoz Sánchez, M. T. (2020). Verdad y mentira en política. Una reivindicación del juicio político crítico para la democracia. *Andamios. Revista de Investigación Social*, *17*(44), pp. 135-153. http://dx.doi.org/10.29092/uacm.v17i44.794

Murcia, F. J. (2023, 19 de diciembre). El mayor demagogo en Grecia. Pericles: impulsor de la Guerra de Atenas contra Esparta. *National Geographic.* Consultado el 2 de mayo de 2024 en https://historia.nationalgeographic.com.es/a/pericles-impulsor-guerra-atenas-contra-esparta_19949

Nadler, S. (2022). *Un libro fraguado en el infierno. El Tratado Teológico-Político de Spinoza.* Trotta.

"Nec Mergitur ou la verité sortant du pluits" d'Edouard Debat-Ponsan, 1898 (s.f.) *Ville Amboise*. Consultada el 20 de mayo de 2024 en https://www.ville-amboise.fr/fileadmin/www.ville-amboise.fr/MEDIA/Culture/Outils_pedagogiques/Livret-enseignant-NM.pdf

Nun, J. (2015). *Democracia ¿gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?*. Nueva edición revisada y ampliada. Capital Intelectual.

Ober, J. (2000). Quasi Rights: Participatory Citizenship and Negative Liberties in Democratic Athens. *Social Philosophy and Policy Foundation*, *17*(01), pp. 27-61. http://dx.doi.org/10.1017/S0265052500002521

-----. (2008). The original Meaning of «Democracy»: Capacity to Do Things, not Majority Rule. *Constellation*, *15*(1), pp. 3-9. http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-8675.2008.00471.x

Oliveira, D. A. (2016). El privilegio de Ótanes: la libertad del ciudadano en la democracia ateniense. *El Hilo de la Fábula*, *16*(14), pp. 159-171. https://doi.org/10.14409/hf.v0i16.6289

Ortiz Ocaña, A. (2017). ¿Objetividad en las ciencias humanas y sociales? Una reflexión desde la obra de Humberto Maturana. *Revista de Ciencias Sociales, 23*(3), pp. 63-75. https://doi.org/10.31876/rcs.v23i3.25130

Oxford Advanced Learning's Dictionary (s.f.). Post-truth. Consultada el 22 de mayo de 2024 en https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/us/definition/english/post-truth

Paleteiro Abeal, B. y García González, A. (2019). El fenómeno de la posverdad: la manipulación de la opinión pública en la era del relativismo y de las ciberdemocracias. *Revista Latina de Comunicación Social*, pp. 324-353.

Pascal, B. (2010). *Les Pensées*. Edición filosófica y crítica por A. Guthlin. P. Lethielleux, Libraire-Éditeur.

Pareto, V. (2024). *La transformación de la democracia.* Ediciones Jurídicas Olejnik.

Patiño Rojas, J. E. (2019). La importancia de Atenas y Solón para la democracia y el Estado moderno. *Revista Derecho y Realidad,* 17(34), pp. 93-113. https://doi.org/10.19053/16923936.v17.n34.2019.12910

Paúl, F. (2021, 14 de noviembre). 4 inventores que se arrepintieron de sus creaciones (y que están detrás de las armas más letales de la historia). BBC *News*. Consultada el 22 de mayo de 2024 en https://www.bbc.com/mundo/noticias-59137314

Peña, J. (2018). República, libertad y democracia en Spinoza. *Revista Co-herencia*, *15*(28), pp. 155-180. https://doi.org/10.17230/co-herencia.15.28.7

Pereyra, A. (1666). *La certeza del camino. Dedicada al Señor Dios de Israel*. Ámsterdam. Estampado en Casa de David de Castro Tartaz. Biblioteca Británica.

-----. (1671). *Espejo de la vanidad del mundo.* Amsterdam. En casa de Alexandro Janse y a su costa. Biblioteca estatal de Baviera. Digitalizado el 16 diciembre de 2009.

Phillips, A. (2021, 29 de julio). Caza de brujas, la cara oscura del Renacimiento. *La Vanguardia.* Consultada el 6 de mayo de 2024 en https://www.lavanguardia.com/historiayvida/edad-moderna/20210529/7483072/caza-brujas-cara-oscura-renacimiento.html

Pisarello, G. (2011). *Un largo Termidor: historia y crítica del constitucionalismo antidemocrático.* Corte Constitucional para el Período de Transición.

Plácido, D. (1986). De Heródoto a Tucídides. *Gerion*, *4*, pp. 17-46.

Platón (1991). *Diálogos.* Porrúa.

----- (2007). *Ión, Timeo, Critias*. Trad. de José María Pérez Martel. Alianza Editorial.

Plutarco (1566). *Septem Sapientium Convivium*. Interprete Gulielmo Plantio Cenomanno. Grypium. Apud Andream Wechelum. Parisiis. Biblioteca Estatal de Baviera.

Plutarco (1821). *Vidas paralelas*. Traductor Antonio Ranz Romanillos. Biblioteca Digital Wikisource. https://es.wikisource.org/wiki/Vidas_paralelas

----- (1995). *Obras morales y de costumbres (Moralia).* Gredos.

Pocock, J. G. A. (1975). *The Maquiavellian Moment. Florentine Political Thought* and *the Atlantic Republican Tradition.* Princeton University Press.

Pollock, F. (1899). *Spinoza, his life and philosophy*, 2a ed. Duckworth and Co.

Premio Nobel de Economía 2021: David Card, Joshua Angrist y Guido Imbens ganan el galardón por sus análisis del mercado (2021, 11 de octubre).

BBC *News.* Consultada el 22 de mayo de 2024 en https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-58871225

Punto Crítico (2022, 29 de julio). "ULTIMI BARBARORUM": EL ASESINATO DE LOS HERMANOS DE WITT: Alejandro Dumas, Spinoza, Cornelio y Jan de Witt. *Punto Crítico*. https://puntocritico.com/ausajpuntocritico/2022/07/29/ultimi-barbarorum-el-asesinato-de-los-hermanos-de-witt-alejandro-dumas-spinoza-cornelio-y-jan-de-witt/

¿Qué es un Think Tank? (2021). *Instituto Futuro*. Consultado el 21 octubre 2021. https://ifuturo.org/que-es-un-think-tank/

Ranke, L. von (2000). *Historia de los papas en la época moderna,* 8ª reimpresión. Fondo de Cultura Económica.

Real Academia Española (s.f.a). Paparrucha. Consultada el 21 de mayo de 2014 en https://dle.rae.es/paparrucha

----- (s.f.b). Posverdad. Consultada el 21 de mayo de 2024 en https://dle.rae.es/posverdad

Riera Tercero, L. (s. f.). Las Suplicantes de Eurípides. *Literatura Clásica*. Consultada el 11 octubre de 2023 en https://literaturaclasica.net/las-suplicantes/

Rivera, E. J. (2017). La democracia deliberativa según Jürgen Habermas. *Revista Jurídica Derecho*, *5*(6), pp. 89-105. http://www.scielo.org.bo/pdf/rjd/v5n6/v5n6_a07.pdf

Rodríguez Adrados, F. (2011). *Nueva historia de la democracia. De Solón a nuestros días*. Ediciones Ariel.

Rodríguez Barroso, J. A. (2008). Paideia y valores educativos en "la oración fúnebre de Pericles en Tucídides". *Revista de Filosofía y Socio Política de la Educación, 4*(8), pp. 35-47.

Rodríguez Molinero, M. (1992). La doctrina del derecho natural de Hugo Grocio en los albores del pensamiento moderno. *Persona y Derecho, 26*, pp. 291-305. http://dx.doi.org/10.15581/011.32266

Rodríguez Paniagua, J. M. (1983). El pensamiento filosófico-político de Baruch Spinoza. *Revista de Estudios Políticos*, (36), pp. 159-179.

Rodríguez Rial, G. y Ricci Cernadas, G. (2021). Thomas Hobbes y Baruch Spinoza en torno al miedo: la relación entre la política democrática y las pasiones. *Revista Internancional de Filosofía Política: Las Torres de Lucca, 10*(19), pp. 169-184. https://dx.doi.org/ltdl.76472

Romero Sotelo, M. E. (2016). *Los orígenes del neoliberalismo en México.* Fondo de Cultura Económica.

Qué significa y de dónde viene el término "posverdad" (2017, 7 de agosto). *FundeuRae.* Consultada el 21 de mayo de 2024 en https://www.fundeu.es/noticia/que-significa-y-de-donde-viene-el-termino-posverdad/

Salas-Porras, A. (2014). Las élites neoliberales en México. ¿Cómo se construye un campo de poder que transforma las prácticas sociales de las élites políticas? *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, *59*(222), pp. 279-312. https://doi.org/10.1016/S0185-1918(14)70219-3

Sabine, G. H. (1939). What is a Political Theory? *The Journal of Politics, 1*(1), pp. 1-16. https://www.jstor.org/stable/2125628

-----. (1994). *Historia de la Teoría Política*. Fondo de Cultura Económica.

Sahuí Maldonado, A. (2012). Verdad y política en Hannah Arendt. *EN-CLAVES del pensamiento,* VI(11), pp. 81-98.

Saint-Éxupéry, A. (1943). *Le Petit Prince*. Édition du Groupe Ebooks libres et gratuits. Consultada el 23 de mayo de 2024 en https://www.ebooksgratuits.com/pdf/st_exupery_le_petit_prince.pdf

Sancho Rocher, L. (1991). ΤΟ ΜΕΤΕΧΕΙΝ ΤΗΣ ΠΟΛΕΩΣ. Reflexiones acerca de las condiciones de pertenencia ciudadana entre Solón y Pericles. *Gerion, 9*, pp. 59-86.

Sánchez Cotta, A. (2019). Sobre la verdad y postverdad en sentido social. *Ámbitos,* (45), pp. 224-235. http://dx.doi.org/10.12795/Ambitos.2019.i45.13

Sanguinetti, F. V. (1922). Notas para un ensayo sobre el ostracismo. *Humanidades [La Plata, 1921]*, *3*, pp. 359-386. Consultada el 20 de junio de 2024 en http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1754/pr.1754.pdf

Sartori, G. y Morlino, L. (Comps.) (1994). *La Comparación en las Ciencias Sociales*. Alianza Editorial.

Sartre, J. P. (1959). *Esbozo de una teoría de las emociones*. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

Saxonhouse, A. W. (2008). *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*. Cambridge University Press.

Salles Mora, M. (2017). La posverdad y su manejo o impacto en la realidad nacional. *Revista Análisis Plural*. http://hdl.handle.net/11117/5365

Scannone, J. C. (1998). Lo social y lo político, según Francisco Suárez. *Xipe Totek, Revista de Filosofía y Ciencias Sociales*, VII(2), pp. 131-171. https://hdl.handle.net/11117/9010

Scoffield, O. (2023). *Baruch Spinoza. Unveiling the Philosopher of Freedom and Reason*. Edición Kindle.

Scholem, G. (1973). *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah 1626-1676*. Traducido por R. J. Zwi Weblowsky. Princeton University Press.

Schumpeter, J. A. (1996). *Capitalismo, socialismo y democracia*, tomo I. Ediciones Folio.

-----. (2010). *Capitalismo, socialismo y democracia*, volumen II. Página Indómita.

Sealey, R. (2009). Democratic Theory and Practice. En L. Salmons II (Ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Pericles* (pp. 238–257). Cambridge University Press.

Sen, A. (2016). Straffa, Wittgenstein y Gramsci. *Revista de Economía Institucional, 18*(34), pp. 257-280.

Séneca, L. A. (2005). *Tratados Morales*. Edición Libros en Red.

Sibly, W. A. y Sibly, M. D. (2003). *The Chronicle of William of Puylaurens: the Albigensian Crusade and its Aftermath.* The Boydell Press.

Sisman, C. (2015). *The Burden of Silence: Sabbatai Sevi and the Evolution of the Ottoman-Turkish Donmes.* Oxford University Press.

Sissa, G. (2021). *Le pouvoir des femmes. Un défie pour la Démocratie.* Odile Jacob.

Skinner, Q. (2004). *Vision of Politics. Volume II: Renaissance Virtues*. Cambridge University Press.

Sluiter, I. y R. M. Rosen (Eds.) (2004). *Free Speech in classical antiquity*. Bibliotheca Classica Batava. Brill Leiden-Boston. The Netherlands.

Spinoza, B. (1670). *Tratado teológico-político.* Traducción de Atilano Domínguez. EpubLibre.

-----. (1677). *Opera Posthuma*. *Quorum series post praefationem exhibetur*. Bibliotheca Regia Monacensis. Consultada el 20 de mayo de 2024 en https://books.google.es/books?id=jc4AAAAAcAAJ&printsec=titlepage&redir_esc=y&hl=es#v=onepage&q&f=false

-----. (1986). *Tratado político.* Alianza Editorial.

-----. (1998). *Benedict de Spinoza's Politica Treatise. Tractatus Politicus*. Edited by R.H. M. Elwes. Translated by A. H. Gosset. Published by G. Bell & Son in 1983. Rendered into HTML Text by Jon Roland of the Constitution Society in 1998.

-----. (1999). *Ética. Tratado Teológico-Político*. Porrúa.

Strauss, L. (1991). *Le Testament de Spinoza*. La Nuit Surveillé. Fevrier.

Stuart Mill, J. (1994). *De la libertad de pensamiento y discusión*. Editorial Patria-Alianza Editorial-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Tiercelin, C. (2023). *La Post-vérité ou le dégoût du vrai.* Editions Intervalles.

Toledo, V. M. (2016, 19 de julio). El día que 110 premios nobel devinieron obispos. *La Jornada*. Consultada el 22 de mayo de 2024 en http://www.jornada.unam.mx/2016/07/19/politica/016a1pol

Toro, M. (2023, 2 de octubre). "La libertad nunca es completa", reflexiones por el filósofo Zygmunt Bauman. *Cultura Inquieta.* Consultada el 23 de mayo de 2024 en https://culturainquieta.com/pensamiento/la-libertad-nunca-es-completa-reflexiones-por-el-filosofo-zygmunt-bauman/

Torregosa, D. (2014, 20 de abril). La enfermedad que mató a Baruch Spinoza. *Pale Blue Dot*. Consultada el 13 de mayo de 2024 en https://www.ese-puntoazulpalido.com/2014/04/la-enfermedad-que-mato-baruch-spinoza.html

Touraine, A. (2001). *¿Qué es la democracia?* Fondo de Cultura Económica.

Tucídides (1986). *Historia de la Guerra del Peloponeso.* Ediciones Orbis.

-----. (2022). El Discurso fúnebre de Pericles. Consultada el 19 junio de 2022 en https://www.cepchile.cl/cep/site/artic/20160303/asocfile/20160303184915/rev11_tucidides.pdf

UAMVIDEOS (2023, 29 de mayo). Presentación del libro "El poder de las mujeres: un desafío para la democracia". *YouTube.* Consultada el 20 de mayo de 2024 en https://www.youtube.com/watch?v=08th_FTWK4U

Valenzuela Cardona, R. (2014). *La Phrónesis en la Política. Orígenes del concepto aristotélico de Prudencia*. Ediciones de la Universidad de Guadalajara.

Vamvoukos, A. (2024). Fundamental Freedoms in Athens of the Fifth Century. Consultada el 1 de junio de 2024 en http://local.droit.ulg.ac.be/sa/rida/file/1979/05.%20Vamvoukos.pdf

Vargas Llosa, M. (2019). *Tiempos recios.* Alfaguara-Penguin Random House.

Vela Tejada, J. (2008). El banquete de los siete sabios y la vida de Solón de Plutarco: mito político y contexto literario. En A. G. Nilokaidis (Ed.), *The Unity of Plutarch's Work: 'Moralia' Themes in the 'Lives', Features of the 'Lives' in the 'Moralia'* (pp. 501-514). De Gruyter.

-----. (2022). El Banquete de los Siete Sabios de Plutarco y Temas de Sabiduría práctica. En J. Ribeiro Ferreira, D. Leão, M. Troster e P. Barata Dias (Eds.), *Symposium and Philanthropia in Plutarch*. Universidade de Coimbra.

Velasco Arroyo, J. C. (2009). Democracia y Deliberación pública. *Confluencia* XXI. *Revista de Pensamiento Político,* (6), pp. 70-79. http://hdl.handle.net/10261/23050

Velasco, J. C. (2011). La fuerza pública de la razón. El papel de la deliberación en los procesos democráticos. En G. Hoyos y E. Rueda (Eds.), *Filosofía política: entre la religión y la democracia* (pp. 55-96). Pontifica Universidad Javeriana.

Vernant, J.P. (1965). *Los orígenes del pensamiento griego*. Eudeba. Buenos Aires.

Vidal de la Rosa, G. (2010). Teoría democrática. Joseph Schumpeter y la síntesis moderna. *Revista Argumentos, 23*(62), pp. 177-199.

Vila de Prado, R. (2018). La posverdad y la espiral del silencio. *Aportes de la Comunicación y Cultura*, (24), pp. 9-19.

Villarmea, S. (1998). Wittgenstein y la Certeza. SEFA II (2º Congreso de la Sociedad Española de Filosofía Analítica). 16-18 septiembre 1998. Madrid.

Viroli, M. (1992). *From Politics to Reason of State. The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600.* University of Cambridge.

Voltaire (1763). *Tratado sobre la Tolerancia. Con ocasión de la muerte de Jean Calas.* Digitalizado por http://www.librodot.com

Wachtendorf, T. (2013). In unserer Sprache ist eine ganze Mythologie niedergelegt. Bemerkungen zur Ethik Ludwig Wittgensteins. Oldenburg, Deutschland. Documento en The Wittgenstein Archives at the University of Bergen. Consultada el 21 de mayo de 2024 en https://wab.uib.no/agora/tools/alws/collection-5-issue-1-article-29.annotate

Weststeijn, A. (2023). *Commercial Republicanism in the Dutch Golden Age. The Political Thought of Johan & Pieter de la Court.* Brill-JSTOR.

Wittgenstein, L. (2010). *Bemerkungen Uber Frazers "Golden Bough"/Remarks on Frazer's "Golden Bough"*. Brynmill Press.

-----. (2023). *Über Gewißheit.* The Ludwig Wittgenstein Project, herausgegeben von G.E.M Anscombe und G.H. von Wright. Consultada el 19 de junio de 2024 en https://www.wittgensteinproject.org/w/index.php/Über_Gewißheit

Wolin, S. (2003, 19 de mayo). Inverted totalitarianism. How the Bush regime is effecting the transformation to a fascist-like state. *The Nation*. Consultada el 23 de mayo de 2024 en https://www.thenation.com/article/archive/inverted-totalitarianism/

Word of the Year 2016 (s.f.). *Oxford Languages*. Consultada el 22 de mayo de 2024 en https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/

Yourcenar, M. (2000). *Opus Nigrum*. Punto de Lectura.

Democracia griega
Democracia moderna

Luces y sombras

se terminó de imprimir en
julio de 2024
en ZMG Impresores, Caña 3657
Col. La Noguera C.P. 44470
Guadalajara, Jalisco

Tiraje: 250 ejemplares

Corrección y diagramación
Vera Manzano Härdi

Diseño de portada
Déborah Moloeznik Paniagua

El autor ha realizado una investigación de sociología histórica para comparar rasgos de la democracia en Grecia antigua con el resurgimiento del modelo en la época moderna del siglo XVII a partir del pensamiento de Baruch Spinoza. Aunque fueron épocas y contextos muy diferentes donde los conceptos pueden tener significados distintos, se recuerda lo que ya había afirmado Benjamin Constant: "Atenas es el caso que más se parece a los modernos".

Tanto en la antigüedad como en la modernidad, el modelo democrático tiene sus grandes aciertos y errores, sus luces y sombras; si bien sigue siendo un sistema preferible frente a la dictadura de un individuo o a las oligarquías de los grupos poderosos, también puede convertirse en un modelo donde se reprime la libertad y prevalecen los intereses de unos pocos sobre la mayoría de la población.

Aquí se enfatiza un rasgo fundamental: la libertad de pensar y expresarse de todo individuo. La lucha se traslada al ámbito ideológico político, donde muchos grupos quieren imponer una posverdad en la mente de la población como una distorsión de los hechos. Finalmente se retoma la propuesta de una democracia deliberativa.

9 786078 831654

EL COLEGIO de JALISCO

INVESTIGACIÓN